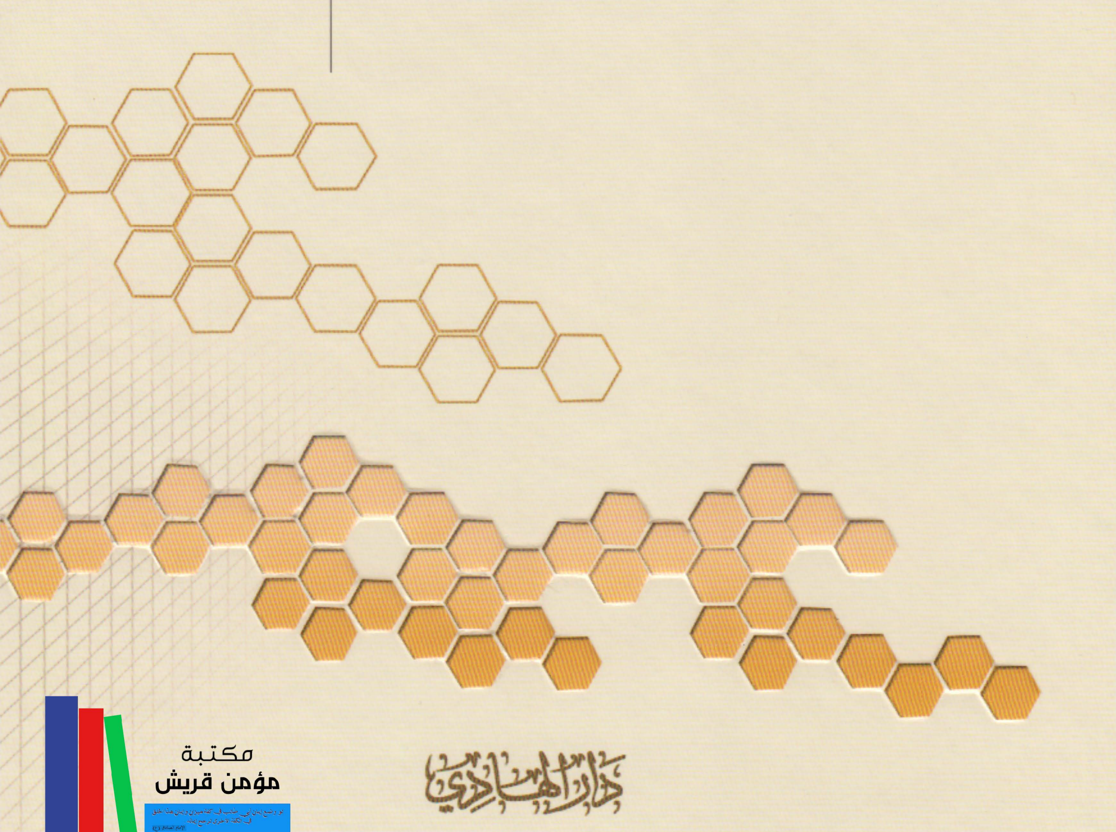
الجزء الثاني

القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية

د. غلام حسين الإبراهيمي الديناني
(أستاذ الفلسفة بجامعة طهران)



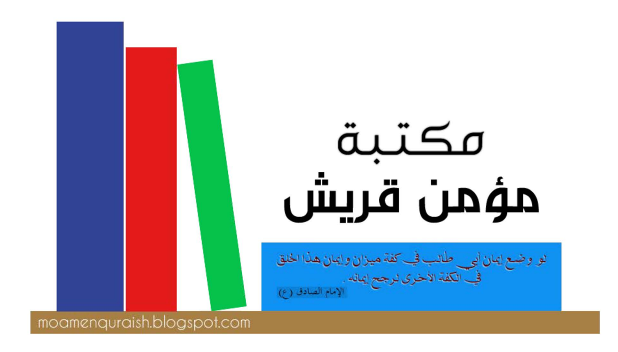
القواعـد الفلسفية العامـة
في الفلسفة الاسلامية

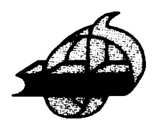
الطبعة الأولى

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧م

دار الهادي

ISBN
9953-484-22-8






للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

القواعد الفلسفية العامة
في الفلسفة الاسلامية

تأليف

الدكتور غلام حسين الابراهيمي الديناني

(أستاذ الفلسفة بجامعة طهران)

تعريب

عبد الرحمن العلوي

الجزء الثاني



للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

انّ جوهر المعرفة الذي هو الإدراك، حقيقة غامضة وجلية في نفس الوقت، كما انه منطلق للعلاقة فيما بين الانسان والخارج وقاعدة لارتباط هذا الانسان بالعالم الذي يحيط به.

ويتجلى ارتباط الانسان بالعالم في صورتين:

١ ـ ارتباط الجزء بالكل.

٢ ـ ارتباط العالم بالمعلوم.

فالانسان في اولى مراحل ارتباطه بعالم الوجود عبارة عن ظاهرة حـيوية تنتمي الى أحد أنواع الاحياء. وتُعدّ علاقته بالعالم ضمن هذا الإطار من نوع العلاقة بين الكائن الوحيد الخلية والبيئة التي يعيش فيها. ولا يخفى على أحد أنّ هذا النمط من العلاقة، من نوع الارتباط بين الجزء والكل. وهو ارتباط واضح لا يستطيع أحد أنْ يشك فيه.

والشيء الذي لا زال غامضاً وأُبديت فيه الكثير من الآراء ووجهات النظر هو: سر الارتباط او العلاقة فيما بين العالم والمعلوم. وقد أُثير هذا الموضوع منذ فجر التأريخ الفكري ولا زال خاضعاً للنقاش والدراسة. والذي يمكن قوله بهذا الشأن هو ان الانسان لا زال في بداية الطريق!

وحينما يجد الانسانُ العالمَ في فكره، فلا بد أن يُثار هذا السؤال: هل العـالم واقع في الانسان أم الانسان واقع في العالم؟ فاذا كان الانسان جزءاً من العالم، فكيف يمكن تبرير حضور العالم لدى الانسان، وإحاطة الانسان بالعالم العيني؟ وكيف بإمكان العالم العيني أنْ يشقّ طريقه الى داخل الذهن الانساني؟ وكيف يمكن ازاحة الفاصل بين العالم الذهني والعالم العيني؟ وهل هذا الذي بإمكانه ان يزيح الفاصل بين هذين العالمين، من سنخ عالم الذهن أم جزء من أجزاء العالم العيني؟

تؤلف هذه الأسئلة والعديد من الأسئلة الاخرى مجموعة من التسـاؤلات التي يتطلب كل منها إجابة عليها.

ويرى معظم الحكماء المسلمين أنّ بإمكان الذهن الانساني النفوذ الى كـنه الماهيات فيدركها في كساء الوجود الذهني. ومعنى هذا الكلام هو انّ المـاهية موجودة في العالم العيني بالوجود العيني، وموجودة في عالم الذهـن بـالوجود الذهني. وحينما تتضح هذه الحقيقة وهي انّ ذهن الانسان بإمكانه النفوذ الى كنه الماهيات وادراكها في كساء الوجود الذهني، تتضح أيضاً الحقيقة الاخرى وهي أنّ ذهن الانسان شبيه بالعالم العيني.

وحينما يقال بأنّ العالم الذهني مشابه للعالم العيني، فمعنى هذا انّ لكل ماهية من ماهيات عالم الوجود نمطين من الوجود هما:

١ ـ وجود عيني.

٢ ـ وجود ذهني.

والرابطة الموجودة بين الوجود العيني وعالم الوجود، مـوجودة ايـضاً بـين الوجود الذهني وحقيقة الانسان. وكما انّ الرابطة فيما بين الوجود العيني للماهية وبين العالم رابطة اتحاد، كذلك الرابطة بين الوجود الذهني للماهية وبين حقيقة الانسان رابطة اتحاد ايضاً. وعلى هذا الاساس يمكن القول بأنّ الانسان والعالم يؤلفان دائرتين متساويتين وميدانين متكافئين.

وهكذا يتضح بأنّ طريقة الحكماء المسلمين على صعيد الوجود الذهني والرابطة فيما بين العالم والمعلوم، ليست بالطريقة التي تنتهي الى السفسطة وإنكار الواقعيات، إذ بمقدور ذهن الانسان النفوذ الى الماهيات وادراكها في لباس الوجود الذهني.

وعلى هذا الاساس يمكن القول بأنّ المعرفة الفلسفية نوع من المعرفة التي لا تتحدد ضمن إطار المحسوسات، وانما تخترق هذه المعرفة حدود المحسوسات وتنفذ الى أعماق الماهيات وتكشف عن حقائق العالم.

ولا تحصل المعرفة الفلسفية إلّا إذا تعرّف الانسان على المعايير المنطقية وأتقن معرفة اسلوب التحليل الذهني. فحينما يتقن المرء استخدام اسلوب التحليل الذهني وتفكيك الامور، بإمكانه ان يميّز الذاتي عن العرضي، وبالتالي تعيين حدود الاشياء ورسومها. فما لم يميز الامور الذاتية عن الامور العرضية وما دام لا يأخذ بنظر الاعتبار التفاوت بين أقسام الذاتي وأقسام العرضي، فإنه سيظل محروماً من كل معرفة منطقية وفلسفية.

وتلعب معرفة المعقولات الثانية دوراً أساسياً في المعرفة العقلية والادراكات الفلسفية، ويمكن تقسيم هذه المعقولات الى فئتين: منطقية وفلسفية، وتحظى كل من هاتين الفئتين بأهمية خاصة. فالمعقول الثاني وطبقاً لما ورد في المنطق، يؤلف موضوع علم المنطق، إلّا أنه وطبقاً لاستخدامه في الفلسفة يعادل الامور الاعتبارية نفس الأمرية.

والجدير بالذكر أنّ الامور الاعتبارية نفس الأمرية ليست قائمة باعتبار الذهن فقط، وانما هي عبارة عن سلسلة من الواقعيات نفس الأمرية التي ـ وإن كان محمولها يعرض على الموضوع في الذهن فقط ـ إلّا أنّ اتصاف موضوعها بالمحمول لابد وأن يتم في عالم الخارج. فحينما يقال ـ على سبيل المثال ـ الانسان ممكن الوجود، فمعنى الإمكان يعرض على الانسان في الذهن فقط، ولكن ليس هناك شك في تحقق اتصاف الانسان بصفة الامكان، في عالم الخارج.

وهكذا يمكن القول بأنّ هذا الجزء من المعقولات الثانية ـاي الامور نفس الأمرية ـ يلعب دوراً كبيراً في الفلسفة الاولى. فمن بين الامور والأحكام التي تخضع للدراسة في الفلسفة، يمكن العثور على سلسلة من القواعد التي تحظى بأهمية خاصة. وتنبع هذه الأهمية من كون هذه القواعد ذات دائرة أوسع ودور أكبر ضمن إطار المسائل الفلسفية. ويحظى بعض هذه القواعد بطابع كلي وعمومي بحيث يمكن عدها جزءاً من المبادئ الفلسفية. بينما لا يتجاوز البعض الآخر منها حدود المسائل.

ومما يجدر ذكره انه قد توجد بين هذه القواعد التي جمعناها، بعض القواعد التي تُعدّ جزءاً من المسائل المنطقية. والذي بعث على ذلك هو انّ تعريف بعض الحكماء للحكمة والفلسفة يجعل المسائل المنطقية بمستوى المسائل الفلسفية، فقد عرف بعض الحكماء الحكمة بأنها خروج وعروج النفس الناطقة من مرحلة القوة الى مقام كمالها وفعليتها في دائرتي العلم والعمل. وعلى أساس هذا التعريف لا نجد ما يمنع عن وضع المسائل المنطقية الى جانب مسائل الحكمة، لأنّ كل ما يؤثر في وصول النفس الى الكمال المطلوب، واقع ضمن إطار الحكمة ويُعدّ جزءاً من المسائل الفلسفية.

ويعتبر الحكيم الاسلامي الكبير ملا هادي السبزواري علم المنطق قسماً من أقسام الحكمة، وأطلق عليه إسم «حكمة الميزان» كما نلاحظ في البيت التالي:

قال تعالوا طالبي الإتقان أتلوا عليكم حكمة الميزان

واولئك الذين يأخذون يؤكدون في تعريف الفلسفة على العلم بأعيان الموجودات الواقعية في نفس الأمر وبمستوى الاقتدار البشري، لا يضعون المسائل المنطقية في مستوى المسائل الفلسفية، لأنهم يعتبرون قوانين المنطق أدوات تفكير تفيد في حفظ الفكر عن كل زلل وخطأ، ولا شك في هذه المسألة وهي انه ليس بالإمكان تقويم أداة الفكر كفكرة مستقلة كاشفة عن الواقع، لأنّ العنوان الآلي لا ينسجم مع العنوان الاستقلالي قط. بتعبير آخر: المسألة

الفلسفية أمر يتناول الواقعية العينية، في حين تُعدّ المسألة المنطقية مجرد طريقة في التفكير. اي انّ الفكر الفلسفي يشير الى الواقع العيني، في حين يُعدّ الفكر المنطقي مجرد اسلوب لرؤية الواقع.

ورغم ذلك لدينا دليل يمكن ان يبرهن بسهولة على الاتحاد بين المنطق والفلسفة. فلا شك لدى أرباب الفكر بأنّ المعقولات الثانية تمثل موضوع علم المنطق. ومن الواضح جداً انّ المعقولات الثانية ليس بإمكانها ان تظهر في ميدان الوجود إلّا في موطن الذهن؛ ولكن يجب الّا نتردد على صعيد آخر في أنّ المعقولات الثانية ليست سوى أشكال مختلفة للنفس الناطقة، ولو اعتبرنا النفس الناطقة موجوداً خارجياً فلا بد ان تُعدّ أشكالها المختلفة جزءاً من الموجودات. والذين لديهم معرفة كافية بشأن الوجود الذهني يعلمون بأنّ الوجود الذهني نمط من الوجود الذي لو قيس بالخارج لما كان سوى وجود ذهني، غير اننا لو نظرنا اليه في نفسه غير مقيساً الى الخارج، فلا بد ان نعدّه جزءاً من الموجودات الخارجية، وعليه يمكن القول بأنّ الموجود الذهني ورغم انه موجود ذهني، يمكن اعتباره موجوداً خارجياً أيضاً.

ومضافاً الى ما سبق، ما يمكن ان يبدد الفاصل بين المنطق والفلسفة ايضاً هي انّ العلاقة بين المنطق والفلسفة، من نوع العلاقة بين «ما به يُنظر وما فيه يُنظر»، ومن نوع العلاقة ما بين المرآة وما ينعكس فيها. فحينما ينظر المرء الى صورته في المرآة، فإنه لا يرى المرآة، ولكن هل بإمكانه ان يشاهد صورته بدون المرآة؟ فحينما تُشاهد الصورة لا تُشاهَد المرآة. ولكن هل يعني عدم مشاهد المرآة انها غير موجودة؟

المنطق كذلك هو مرآة تنعكس فيها صورة الفلسفة، فحينما ينظر الفيلسوف الى الفلسفة لا يرى المنطق، ولكن هل يمكن النظر الى الفلسفة بدون المنطق؟

وهناك كلام طويل على صعيد التفاوت بين القاعدة الكلامية والقاعدة الفلسفية، ولكن ما يمكن ان يقصّر الكلام بهذا الشأن ويضع حداً للنقاش هو

ان يقال: الفلسفة لا تكون خالصة ونقية إلّا إذا ظهرت في دائرة الحياة الدينية واصطبغت بالصبغة الدينية وانبعثت منها رائحة الدين. واولئك الذين يعتبرون الانتخاب عنصراً أساسياً حتى على صعيد ظهور العلوم، يرفضون بشدة ما يدعى بحياد الفلسفة. فظهور الحقائق في تلك العلوم التي لها علاقة بحياة الانسان وسلوكه، من الضروري ان تفصح عن التأثير الفاعل للشخصية الانسانية. فقد قيل مثلاً في التأريخ بأنه مجموعة من الوثائق والآثار التي وصلت الى ايدينا من الأزمنة الغابرة وهي تؤلف بمجموعها المواد الأولية لعلم التأريخ. وحينما يحصل المؤرخ على المواد الأولية لعلم التاريخ، فإنه اذا لم يشأ ان يكون مجرد كاتب للوقائع، فلابد له من الانتخاب والتعبير عن هذا الانتخاب. وفي مثل هذه الانتخابات يتأثر التاريخ بشخصية المؤرخ ويفقد نقاءه. ويذهب البعض الى أبعد من ذلك فيرون ان هذا الكلام يصدق حتى على العلوم الطبيعية والتي تدعى بالعلوم الخالصة. ويمكن بحث مدى صدق او خطأ هذه الفكرة في وضع آخر، ولكن الذي بإمكاننا قوله هنا هو: الفلسفة تؤلف طبيعة رؤية المرء للعالم. وفي هذه الرؤية للعالم، بالرغم من انّ الانسان يرى العالم كما هو، ولكن هل يمكن رؤية العالم في غير وجود الانسان؟

إنّ الأوصاف قبل العلم بها اخبار كما انّ الاخبار بعد العلم بها أوصاف

يكشف مفاد هذه القاعدة عن التفاوت الأساسي بين الأوصاف والقضايا الخبرية لأنّ الأوصاف وقبل ان يتعلق العلم بها ليست سوى قضايا خبرية. كما انّ القضايا الخبرية وبعد أن يتعلق العلم بها ليست سوى سلسلة من الأوصاف.

وعليه يمكن القول بأنّ الوصف دائماً عبارة عن خبر معلوم، كما بالامكان القول بأنّ الخبر ليس سوى وصف غير معلوم.

ولتسليط الضوء على هذا الكلام وادراك مفاد هذه القاعدة، ينبغي دراسة ماهية القضية والتي تُدعى الخبر ايضاً، ثم دراسة ماهية الوصف واختلافه عن الخبر.

تعرّف معظم كتب المنطق القضية بأنّها: «قول يحتمل الصدق والكذب». ويُعدّ هذا التعريف أشهر تعريف للقضية. وهناك تعاريف اخرى تلاحظ في بعض الكتب المنطقية وأحياناً في بعض الآثار الأدبية إلّا انها لا تختلف من حيث المعنى والمحتوى عن العبارة أعلاه.

وعرّف ابن سينا القضية في «النجاة» كما يلي:

«والقضية والخبر، هو كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق

أو كذب»[١].

إذن يُعدّ احتمال الصدق والكذب عنصراً أساسياً في تعريف الخبر بحيث يمكن عدَّه فصلاً مميزاً جوهرياً في هذا المضمار.

معنى الصدق والكذب

قيل الكثير بشأن معنى الصدق والكذب، ولكن ما يحظى بتأييد الباحثين هو ان الصدق عبارة عن انطباق نسبة القضية مع ما بإزائها في الخارج. والكذب عبارة عن عدم انطباق نسبة القضية مع ما بإزائها في الخارج.

ومما يجدر ذكره انّ ملاك الصدق والكذب في جميع انواع القضايا لا يجري على وتيرة واحدة، وذلك للتفاوت القائم بين طبيعة القضايا الخارجية وكذلك القضايا الحقيقية وبين طبيعة القضايا الذهنية.

فالقضية الخارجية عبارة عن القضية التي يتمركز الحكم فيها على أفراد موجودين في الخارج، كما لو قيل «قُتل جميع الجنود في الحرب». فالحكم في هذه القضية والذي هو عبارة عن القتل، مترتب على أفراد شاركوا في الحرب بصورة عينية.

والقضية الحقيقية عبارة عن القضية التي وإنْ كان حكمها يتعلق دائماً بموجودات خارجية، ولكن لا يلزم حضور جميع تلك الموجودات بالفعل وبشكل عيني، كما لو قيل «كل جسم، قابل للتقسيم الى ما لا نهاية». فالحكم في هذه القضية ـ وهو قابلية التقسيم ـ يرجع على الجسم في الخارج غير انّ خارجية الجسم في موضوع القضية لا توجب حضور الجسم العيني وبالفعل، بل انّ جميع الأجسام ـ حتى تلك التي ستظهر بعد آلاف السنين بل والى الأبد في ميدان الوجود ـ ينطبق عليها حكم القابلية على التقسيم. وتُدعى هذه القضية

---

١ ـ النجاة، ص ١٩.

بالحقيقية لأنّ الحكم يتركز فيها دائماً على حقيقة الموضوع، سواء كانت هذه الحقيقة موجودة في الوقت الراهن او انها ستوجد في المستقبل حتى ولو في المستقبل البعيد.

والقضية الذهنية عبارة عن القضية التي يُحمل فيها الحكم على الافراد في الذهن فقط، كأن يقال: «الكلي إما ذاتي أو عرضي» او «الكلي الذاتي إما جنس او فصل». وهكذا نرى انّ الحكم في المثال الأول ـ اي الكلية ـ وفي المثال الثاني ـ اي الكلية الذاتية ـ يُحمل على افراد الموضوع في الذهن، لأنّ الذاتية والعرضية وكذلك معنى الجنس والفصل، امور لا محل لها سوى في عالم الذهن. وعليه لا يتم عروض المحمول على الموضوع وكذلك اتصاف الموضوع بالمحمول في القضايا الذهنية، إلّا في عالم الذهن فقط. وهذا هو عين ما يعبر عنه الحكماء المسلمون بـ «المعقول الثاني» بالاصطلاح المنطقي.

وهناك معقول ثان آخر يتحدث عنه الحكماء المسلمون، ولكن بالاصطلاح الفلسفي. ويراد به انّ المحمول وإن عرض على الموضوع في عالم الذهن فقط، غير ان اتصاف الموضوع بالمحمول، يتحقق في الخارج، كما لو قيل: «الانسان موجود ممكن الوجود». ففي هذا المثال بالرغم من عروض الامكان على الانسان في عالم الذهن، غير ان اتصاف الانسان بالممكنية أمر متحقق في الخارج، إذ لو كان الأمر غير ذلك، للزم ان لا يكون الانسان الموجود في الخارج ممكن الوجود، في حين انّ الانسان الموجود في الخارج ممكن الوجود بالضرورة.

اذن المعقول الثاني نوعان:

١ ـ معقول ثان بالاصطلاح المنطقي.

٢ ـ معقول ثان بالاصطلاح الفلسفي.

فالمعقول الثاني بالاصطلاح المنطقي هو عبارة عن وقوع عروض المحمول على الموضوع وكذلك اتصاف الموضوع بالمحمول، في عالم الذهن. اما إذا وقع

عروض المحمول على الموضوع في عالم الذهن، وكان عالم الخارج ظرف اتصاف الموضوع بالمحمول، فيدعى المعقول الثاني بالاصطلاح الفلسفي.

واذا ما عرفنا أقسام القضية الثلاثة، من المناسب ايضاً العودة الى مسألة الصدق والكذب، ونتعرف على ملاك كل منهما على صعيد القضايا.

ملاك الصدق والكذب في القضايا

سبق أنْ ذكرنا بأنّ ملاك الصدق في القضية الخارجية وكذلك في القضية الحقيقية عبارة عن تطابق نسبة القضايا مع ما بإزاء هذه النسبة في الخارج.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هو الملاك في صدق وكذب القضايا الذهنية؟ ما يمكن قوله عن يقين هو انّ النسبة الحكمية في مثل هذه القضايا ليس لديها ما بالإزاء في الخارج. لذلك لا معنى لطرح تطابق أو عدم تطابق نسبة القضية مع الخارج، كذلك ليس هناك أي معنى محصل للحديث عن انطباق او عدم انطباق نسبة القضية الذهنية مع الذهن. وعليه يُعد صدق وكذب القضايا الذهنية وايجاد ملاك لذلك أمراً غامضاً ومحاطاً بالإبهام، ومن أجل ان يرفع الحكماء المسلمون هذا الابهام والغموض، اعتبروا ملاك الصدق والكذب في مثل هذه القضايا هو تطابقها مع نفس الأمر.

والسؤال الذي يُثار بهذا الشأن هو: ما معنى نفس الأمر؟ وما هي نسبته الى الخارج والذهن؟

هناك العديد من التعاريف لنفس الأمر في كتب الحكماء المسلمين أشهرها هو انّ «الأمر» إسم ظاهري مستخدم بدلاً من الضمير، ولذلك يُعدّ استعمال كلمة «نفس الأمر» على صعيد شيء ما معادلاً لقولنا «الشيء نفسه»، وهو ما يعادل «ذات» كل شيء من الأشياء، بحيث لو سلبنا هذه «الذات» فلن يكون ذلك الشيء شيئاً. فالمراد بـ«الذات» في مضمار نفس الأمر، هو الشيء الذي يقع في مقابل الوهم او الافتراض الذهني الذي لاأساس له. وعليه فإنه يشمل

مرتبة الماهية وكذلك الوجودين الخارجي والذهني. ومرتبة الماهية او المقام الماهوي، مقام لا تصدق فيه سوى الماهية. وفي هذه المرتبة لا يصدق الوجود ولا يصدق العدم، وهو عين ما يعبَّر عنه بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة.

وهكذا يتضح انّ دائرة شمول الواقع أو نفس الأمر أوسع بكثير من دائرة شمول الوجود الخارجي أو الوجود الذهني، لأنّ دائرة نفس الأمر شاملة لكلا الوجودين الخارجي والذهني، فضلاً عن مرتبة الماهية. فلو قيل مثلاً «انّ الانسان في مقام الذات ومرتبة الماهية حيوان» فهذا حكم واقعي ونفس الأمري؛ كذلك لو قيل «الانسان موجود في عالم الخارج»، فهذا حكم واقعي ونفس الامري أيضاً، رغم وجود تفاوت واضح بين المثالين. ففي المثال الاول لم يتطرق الحديث الى الوجود والعدم، في حين يترتب الحكم في المثال الثاني بشكل صريح على الوجود الخارجي.

اذن فالحكم في مرتبة الماهية، والحكم في الوجود الخارجي، والحكم في الوجود الذهني، تقع جميعها ضمن دائرة الواقع ونفس الأمر. ولكن لو لم يقم الحكم لا على أساس الوجود ولا على أساس مرتبة الماهية، بل كان مجرد افتراض ذهني لا أساس له، فلن يقع ذلك الحكم ضمن دائرة نفس الأمر، كما لو قيل «الانسان جماد» او «العنقاء موجودة».

اذن وعلى ضوء ما سبق تتضح لنا النسبة فيما بين نفس الأمر والوجود الخارجي والوجود الذهني. فالنسبة بين نفس الأمر والوجود الخارجي هي: عموم وخصوص مطلقاً، لأنّ كل موجود خارجي هو موجود نفس الأمري ايضاً، ولكن لا يلزم أنْ يوجد نفس الأمر في الخارج ايضاً، مثل جميع الأحكام التي تصدق في مرتبة الماهية والمتحررة من قيد الوجود في الخارج. كمثال: حينما يقال «العدد أربعة زوجي» يصدّق ذهن الانسان السليم هذا الحكم، في حين لا يعتمد صدق هذا الحكم على الوجود الخارجي للعدد (٤). اما على صعيد النسبة بين نفس الأمر والوجود الذهني فلابد عدّها: عموماً وخصوصاً من

وجه، لأنّ لنفس الأمر مع الوجود الذهني مادة اجتماع واحدة ومادتي افتراق.

وتؤلف مادة الاجتماع بين نفس الأمر والوجود الذهني، القضايا الصادقة النفس الأمرية، كما لو قيل «العدد أربعة زوجي». فهذه القضية صادقة على نفس الأمر والذهن معاً، غير انّ مادة الافتراق الذهني عن نفس الأمر، تؤلف القضايا الكاذبة، كما لو قيل «العدد اربعة فردي». فالحكم بفردية العدد (٤) وإن كان موجوداً في الذهن، إلّا انه غير صادق على نفس الأمر قط. ولذلك لابد من البحث عن المادة التي يفترق بها نفس الأمر عن الوجود الذهني في القضايا التي تصدق على البارئ تعالى، كأن يقال «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات». فهذه القضية وإن صدقت في نفس الأمر، لكن ليس بإمكانها ان توجد في الذهن كوجودها في نفس الأمر، لأنّ وجود البارئ تعالى عبارة خارجية صرفة وعينية محضة، وما كان عين الخارجية لا يمكن ان يستوعبه الذهن. وهكذا تتضح لنا ايضاً النسبة فيما بين الذهن والخارج او الذهني والخارجي، لأنّ النسبة بين الذهني والخارجي عين النسبة بين الذهني والنفس الأمري.

ومما تجدر الاشارة اليه هو انه لا يوجد أي تفاوت بين الذهن والموجود الذهني، لأنّ الموجود الذهني مرتبة من مراتب وجود الذهن؛ مثلما لا يوجد اي تفاوت بين الخارج والموجود الخارجي، إذ انّ الموجود الخارجي مرتبة من مراتب الخارج. والوضع على هذا الغرار ايضاً بشأن نفس الأمر والنفس الأمري.

اذن لا يجب أن نتصور عن غلط بأنّ النسبة بين عالم الخارج والموجودات الخارجية كالنسبة بين الظرف والمظروف. ولو ظهر لأحد مثل هذا التصور فهو مخطئ تماماً، لأنّ عالم الخارج ليس سوى مجموعة الموجودات الخارجية. وعليه يعد كل موجود خارجي مرتبة من مراتب عالم الخارج.

النسبة او الوجود الرابط

على ضوء ما سبق يتضح انّ ملاك الصدق والكذب في القضايا الحقيقية والخارجية هو مدى تطابق أو عدم تطابق نسب هذه القضايا مع الخارج. والسؤال الذي لا زال بحاجة الى إجابة هو: ما معنى تطابق نسبة القضية مع الخارج؟ وهل النسبة في القضية أمر اعتباري أم انّ لها وجوداً عينياً في الخارج؟

ما يمكن ابداؤه على سبيل اليقين هو انّ النسبة في القضية ليست موجوداً عينياً في الخارج، لأنها لو كانت موجودة في الخارج لأُثير هذا السؤال: هل هناك نسبة اخرى بين هذه النسبة الموجودة في الخارج وموضوع ومحمول القضية؟ فإذا أُجيب بالنفي يلزم عدم وجود رابطة بين موضوع القضية ومحمولها، الأمر الذي يؤدي الى جرّ خط البطلان على مسألة الربط في عالم الموجودات، وحينذاك يفقد عالم الوجود معناه. اما إذا كان الجواب على ذلك السؤال بالايجاب، اي توجد نسبة اخرى بين الموضوع والمحمول والنسبة الموجودة في الخارج، لتكرر السؤال السابق ايضاً. ويستمر ذلك السؤال وتلك الإجابة الى ما لا نهاية.

وعليه يمكن القول انّ النسبة في القضية ليس بإمكانها ان تكون ذات وجود عيني خارجي. وربما تعد مسألة عدم وجود وجود خارجي للنسبة في القضية، من المسائل البديهية، ولهذا السبب لم نجد برهاناً عليها في آثار الحكماء. ولو كان هناك إبهام في بداهة هذه المسألة، فالبرهان الذي أُقيم لإثباتها كافياً، إذ قلنا لو كانت نسبة القضايا، موجودة في الخارج، لأدى ذلك الى التسلسل الباطل.

وبعد أن ثبت عدم وجود أي وجود خارجي للنسبة، فلابد أن يطرح السؤال التالي نفسه: إذن كيف يعتبر الحكماء ملاك الصدق في القضايا، إنطباقها

مع الخارج؟ وأجاب الحكماء على هذا السؤال قائلين: بالرغم من انّ عالم الخارج ليس ظرف وجود النسبة، الّا انه ظرف النسبة. بتعبير آخر: رغم انّ النسبة غير موجودة في الخارج، لكن النسبة نفسها امر خارجي. وخارجية النسبة لا تعني انها موجودة في الخارج، وانما بمعنى انّ الخارج ظرف للنسبة؛ كما هو الحال بالنسبة للوجود، فحينما يقال الوجود أمر خارجي فليس معنى هذا الكلام انّ الوجود موجود في الخارج وانما معناه انّ الوجود عين الخارج. بتعبير آخر: الخارج ظرف الوجود وليس ظرف وجود الوجود. ويصدق عين هذا التعبير على النسبة حيث يقال بأنّ الخارج ظرف النسبة وليس ظرف وجود النسبة.

وهكذا يتضح انّ النسبة الخارجية التي هي عبارة عن مفاد الهليات المركبة او مفاد كان الناقصة، ليست سوى نوع من الوجود الذي يدعى بالوجود الرابط. كذلك يدعى الأمر المتحقق في الهليات البسيطة او مفاد كان التامة بالوجود النفسي.

الوجود الرابط عبارة عن نوع من الوجود الذي هو في الغير دائماً وليس في نفسه قط، كالمعاني الحرفية التي تجد معناها في الغير، بحيث لولا المعاني الإسمية أو الفعلية في العالم، لما دخلت المعاني الحرفية الى عالم المعنى. ولذلك لا تقع الحروف حين تركيب الجملة لا مسنداً ولا مسنداً اليه، وانما تظهر دائماً في دور الرابط فتزاول مهمة النسبة او الاسناد.

اذن فالوجود الرابط نوع من الوجود الذي يُطلق عليه إسم وجود في غيره، بحيث لا يمكن ان نتصور فيه أي استقلال ونفسية. بتعبير آخر: الوجود الرابط وجود ليس في نفسه، ولا لنفسه، ولا بنفسه. ورغم ذلك فهو وجود واقعي له جذور في الخارج، رغم ان الخارج ظرف النسبة أو الرابط وليس ظرف وجودها، كما ذكرنا ذلك من قبل.

وقد قال هادي السبزواري في ذلك:

«.. مطابقة نسبتها لما في الخارج، أي النسبة في الخارج، بأن يكون الخارج ظرفاً لنفسها لا لوجودها كما مرّ إذ لا وجود للنسبة وقد ثبت اعتباريتها»[١].

وبُحثت هذه المسألة في الكثير من الكتب الفلسفية والمنطقية بنفس الكيفية التي بُحثت هنا.

وورد في كتاب «المطول» ـ وهو كتاب في المعاني والبيان والبديع ـ بشأن النسبة خلال الحديث عن معنى الصدق والكذب في القضايا، ما يلي:

«ولا يقدح في ذلك انّ النسبة من الامور الاعتبارية دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج وحصول القيام له أمر متحقق موجود في الخارج».

وقال السيد الشريف في حاشية هذا الكتاب تعليقاً على العبارة اعلاه:

«قال للفرق الظّاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج وحصول القيام له أمر متحقق موجود في الخارج، أقول لا خفاء إنّك اذا قلت زيد موجود في الخارج قولاً مطابقاً للواقع كان قولك في الخارج ظرفاً لوجود زيد لا لزيد نفسه ولا إرتياب ايضاً أنّ الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده فظهر أنّ الموجود الخارجي ما كان الخارج ظرفاً لوجوده كزيد لا ظرفاً لنفسه كوجوده وان صدق قولنا زيد موجود في الخارج لا يستلزم صدق قولنا وجود زيد موجود في الخارج. فهكذا نقول الخارج في قولك القيام حاصل لزيد في الخارج ظرف لحصول القيام لزيد ووجوده له ولا شكّ أنّ وجود شيء لغيره فرع وجوده في نفسه فيكون القيام أمراً موجوداً فيه في الخارج وموجوداً لزيد وأمّا حصول القيام له فليس موجوداً خارجياً لأنّ الخارج ظرف لنفس الحصول لا لتحققه ووجوده فالفرق ان الخارج في القول الأوّل ظرف للحصول نفسه ولا يستلزم ذلك وجوده فيه وفي الثاني ظرف لوجود الحصول وتحققه وهذا معنى

١ ـ شرح المنظومة، ص ٢٩.

كونه موجوداً خارجياً ونحن اذا قلنا نسبة خارجية أردنا بها ما كان الخارج ظرفاً لنفسها، كالوجود الخارجي لا ما كان الخارج ظرفاً لتحققها وحصولها كالموجود الخارجي، وقد عرفت أنّ صدق الأول لا يستلزم صدق الثاني»[١].

اذن وعلى أساس ما سبق يمكن القول بأنّ النسبة وإن لم تكن موجودة في الخارج بوجود خارجي، الا انها نفسها نوع من الخارجية التي تدعى بـ «الوجود الرابط». اي ان النسبة نوع من الوجود في الغير الذي لا يمكن تصوره مستقلاً قط.

وعليه يجب ألاّ نتصور انّ النسبة مجرد كيفية ذهنية ليس لديها موطن سوى الذهن. فالذي لديه مثل هذا التصور لابد وان يسقط في فخ السفسطة والشك الخطير.

وبعد ان اتضح لنا انّ النسبة نوع من الوجود او الخارجية، تتضح لنا أهمية كلام الحكماء على صعيد الصدق والكذب في القضايا، لأنّ ملاك الصدق والكذب في القضايا الحقيقية والخارجية هو انطباق ام عدم انطباق نسبة تلك القضايا مع الخارج. وبذلك تتضح الاجابة على السؤال عن ملاك الصدق والكذب، من وجهة نظر الحكماء.

وقيل الكثير عن معنى النسبة او الوجود الرابط. وقد أفرد هادي السبزواري فصلاً من كتابه لهذا الأمر. وللمدرس الزنوزي رسالة خاصة بهذا الشأن.

رأي النظّام في الصدق والكذب

هناك آراء اخرى بهذا الشأن لا تتمتع بأية قيمة عقلية وفلسفية لا بأس باستعراض بعضها ولو على سبيل الايجاز.

---

١ ـ المحقق التفتازاني، المطول (حاشية السيد الشريف)، ص ٣٩.

يرى النظّام وأتباعه انّ ملاك الصدق والكذب في القضايا هو انطباق او عدم انطباق الخبر مع اعتقاد قائله. اي لو كان قائل القضية معتقداً بمفادها ومحتواها، فهي قضية صادقة وإن كانت خلاف الواقع ونفس الامر. أما اذا كان القائل غير معتقد بمحتوى تلك القضية فهي قضية كاذبة وإن كانت منطبقة مع الواقع ونفس الامر. فلو قال أحدهم «الأرض كروية» لكنه لم يكن يعتقد بذلك، فهذه القضية كاذبة. ولكنه لو قال «الأرض مسطحة» وكان معتقداً بذلك، فالقضية صادقة! وقد استدل النظّام في رأيه هذا بالآية الكريمة **﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنّك لرسول اللهِ واللهُ يعلمُ إنّكَ لرسوله واللهُ يشهدُ إنّ المنافقين لكاذبون﴾**.

ويتلخص وجه استدلاله بهذه الآية فيما يلي: انّ المنافقين وإنّ شهدوا برسالة الرسول، لكن بما انهم لم يكن لديهم اعتقاد باطني بهذه الشهادة، فقد وصفهم الله تعالى بالكذب، رغم انّ شهادتهم برسالة الرسول ﷺ منطبقة مع الواقع ونفس الأمر بشكل كامل.

وإنعام النظر في هذه الآية الكريمة يُبطل استدلال النظام وأتباعه بها، لأنّها تقول بأنّ الله يشهد انّ المنافقين لكاذبون، أي انّ ما يقولونه ليس سوى زعم كاذب، وانهم غير صادقين فيما يقولون، وعليه فهم يكذبون في الادعاء وليس في المدعىٰ، وهناك تفاوت كبير بين الإثنين.

رأي الجاحظ

اختار الجاحظ في هذا الشأن اسلوب التحفظ، لكنه ومن أجل أنْ لا يظل على قارعة الطريق خلط بين قول النظّام ورأي الحكماء وقال بأنّ ملاك الصدق في القضايا هو ان تنطبق القضية ليس مع اعتقاد المتكلم فحسب، وانما مع الواقع ونفس الأمر أيضاً. اما ملاك الكذب عنده فهو أنْ لا تنطبق القضية لا مع اعتقاد المتكلم ولا مع الواقع ونفس الامر.

وهكذا نجد انّ الجاحظ قد اضطر لوضع واسطة بين الصدق والكذب لأنّ القضية قد تنطبق في كثير من الأحيان مع نفس الأمر دون أن تنطبق مع اعتقاد المتكلم. كما يمكن ان تنطبق في الكثير من الحالات مع اعتقاد المتكلم دون أن تنطبق مع الواقع ونفس الأمر. ويرى الجاحظ انها في مثل هذه الموارد لا صادقة ولا كاذبة.

وكما يعتقد الحكماء بأنّ وجود واسطة بين الوجود والعدم او بين الحقيقة والخطأ أمر غير معقول ولا منطقي، كذلك يعتبرون وجود مثل هذه الواسطة بين الصدق والكذب امراً لا معنى له وغير معقول، لأنّ نسبة القضية إما منطبقة مع الواقع ونفس الأمر ام لا، ولذلك لا يمكن تصور وجود اية واسطة بين الانطباق مع الواقع وعدم الانطباق معه.

سبق ان ذكرنا في مطلع البحث بأنّ احتمال الصدق والكذب بمثابة الفصل المميز الجوهري في تعريف الخبر. لذلك إذا لم يُطرح احتمال الصدق والكذب في موضع ما، فلن يتحقق معنى الخبر. وعليه فالامور الانشائية كالأمر والنهي والتمني والترجي وكذلك المركبات الناقصة، خارجة عن دائرة شمول مفهوم الخبر. ودليل هذا الأمر واضح على صعيد الأمور الانشائية، لأن هذه الامور تُستخدم عادة لايجاد او ابتداع شيء ما، ولهذا ليس لديها ما بإزاء خارجي كي تثار مسألة الانطباق او عدم الانطباق معها، ويظهر احتمال الصدق والكذب.

اما المركبات الناقصة كالوصف، والاضافة، فانها وان كانت فاقدة لاحتمال الصدق والكذب من وجهة نظر جمهور المفكرين، غير انّ السؤال التالي لا زال فارضاً نفسه: اين يكمن التفاوت بين الوصف والخبر؟

لاشك في انّ الاجابة على هذا السؤال قد قُدّمت خلال دراسة هذه القاعدة، فقد اشرنا في بداية البحث الى انّ التفاوت الأساسي بين الوصف والخبر هو انّ الوصف عبارة عن خبر معلوم، في حين انّ الخبر عبارة عن وصف غير معلوم.

اذن يمكن القول بأنّ العلم او عدم العلم بالنسبة هما اللذان يؤديان الى ظهور

ماهيتي الوصف والخبر، اي ان النسبة المعلومة تؤلف الوصف، والنسبة غير المعلومة تؤلف الخبر.

السؤال الأول

اذن وعلى ضوء هذه القاعدة، يتضح التفاوت الأساسي بين الوصف والخبر، ولكن هل تؤدي معلومية الشيء او عدم معلوميته الى التفاوت في ماهية الشيء؟ ولا شك في انّ الاجابة على هذا السؤال ستكون بالنفي، لأنّ واقعية كل شيء ـ على ما هو عليه ـ غير مرتبطة بالعلم بذلك الشيء.

فكل شيء في عالم الواقع ونفس الأمر، نفسه كما هو موجود، سواء تعلق العلم به أم لم يتعلق. فعلى سبيل المثال إذا كان الماء يتألف من عنصري الاوكسجين والهيدروجين، فلن تؤثر على هذه الواقعية العينية معرفة الانسان او عدم معرفته بها. كما لا يؤدي العلم او عدم العلم الى التفاوت في ماهية الأحكام. فلو كانت هناك احكام مقررة في الواقع ونفس الامر لكل فرد من الافراد، فالعلم بهذه الاحكام او عدم العلم بها لا يؤدي الى حدوث تفاوت ماهوي في تلك الأحكام. وانطلاقاً من هذه الحقيقة قال الفقهاء المسلمون: «إنّ لله أحكاماً يشترك فيها العالم والجاهل».

الإشكال

وعلى ضوء ما سبق، نواجه إشكالاً على صعيد التفاوت بين الوصف والخبر ويتمثل هذا الإشكال في السؤال التالي: إذا لم تؤد المعلومية او عدم المعلومية الى التفاوت في ماهية الاشياء، كيف بالامكان القول بأنّ التفاوت الماهوي بين الوصف والخبر ليس سوى معلومية او عدم معلومية النسبة بحكم القاعدة القائلة «إنّ الاوصاف قبل العلم بها أخبار كما انّ الاخبار بعد العلم بها أوصاف»؟ ولو قيل من أجل التخلص من هذا الإشكال بأن التفاوت بين

الوصف والخبر يتعلق بأمور غير واردة في هذه القاعدة مثل:

١ـ الخبر جملة تامة بحيث لو انتهى منها المتكلم لما كان المخاطب منتظراً كلاماً آخر، في حين لا يتميز الوصف بهذه الخصوصية، إذ يبقى المخاطب بعد سماع الوصف بانتظار كلام آخر.

٢ـ هناك احتمال الصدق والكذب في الخبر دائماً، في حين لا يوجد مثل هذا الاحتمال في الوصف.

ولابد ان يقال في الجواب: بالرغم من وجود مثل هذين الاختلافين الأساسيين بين الوصف والخبر، غير انّ مصدر هذا الاختلاف هو ما جاء في هذه القاعدة، اي معلومية او عدم معلومية النسبة.

الرد

انه ومن أجل الرد على الإشكال أعلاه، يبدو من الضروري الالتفات الى الأمر التالي: بالرغم من انّ حالة العلم او الجهل لا تؤدي الى التباين في ماهية الأشياء قط، ولكن هناك فرق بين الموضع الذي يكون فيه العلم بالنسبة جزءاً من ماهية الشيء وبين الموردين السابقين حيث يكون العلم بالنسبة جزءاً من الماهية. طبعاً قد يؤدي العلم او عدم العلم بالشيء الى التفاوت في ماهية ذلك الشيء، ولكن حينما لا يكون العلم بالنسبة جزءاً من الماهية، فلن يؤدي العلم او الجهل بالأشياء الى التفاوت في ماهياتها.

اذن لو صح القول بأنّ العلم بالنسبة بإمكانه ان يكون جزءاً من الماهية في بعض الموارد، فلا بد من القول بأنّ الوصف هو أحد تلك الموارد، وعليه بما أنّ العلم بالنسبة جزء من الماهية على صعيد الوصف، وخارج عن الماهية على صعيد الخبر، لذلك يعتمد التفاوت الماهوي بين الوصف والخبر على معلومية او عدم معلومية النسبة.

والتفت احد الباحثين الى هذا الأمر فكتب في إحدى حواشيه على كتاب

«المطول» للمحقق التفتازاني ما يلي:

«.. حاصله انّ العلم بالنسبة أمر داخل في ماهية النسبة التـقييدية بحسب الوضع خارج عن الخبرية. فعدم احتمالها ليس لاعتبار أمر خارج عن ماهياتها الوصفية بخلاف الأخبار البديهية فإنّ النسبة التقييدية من حيث هي هي، أي من حيث مفهوماتها الوصفية وماهيتها لا تحتملها، والخبرية من حيث هي هي تحتملها لخروج المانع المذكور، أعني المعلومية عن ماهياتها بحسب الوضع».

وهكذا يتضح بأنّ احتمال الصدق والكذب في تعريف الخبر، أمر ذاتي بحيث لا يتعارض العلم بصدق القضية من مختلف الطرق ـكسماع الخبر عن المعصوم أو دعمه بقرائن الصدق الاخرى ـ مع ذاتية احتمال الصدق والكذب، كذلك لا يتعارض العلم بكذب القضية ـبمختلف الطـرق ـ مـع ذاتـية احـتمال الصـدق والكذب بهذا الشأن، لأنّ العلم بنسبة الخبر، غير داخل في الماهية وانما هـو خارجها وعارض عليها.

فإذا عُدّ احتمال الصدق والكذب في الخبر أمراً ذاتياً، فلابد ان يُعدّ احـتمال الصدق والكذب في الوصف أمراً ذاتياً، لأنّ العلم بالنسبة، داخل في الماهية على صعيد الوصف. والشيء اذا كان العلم جزءاً من ذاته وداخلاً في ماهيته، فـلا يمكن ان ينسجم مع الاحتمال قط. وحينذاك لا يؤثر حتى جهل المخاطب بالنسبة في بعض الأحيان على الخصوصية الأساسية للوصف والتي هي عدم احـتمال الصدق والكذب.

السؤال الثاني

لا زال السؤال التالي بحاجة الى إجابة: هل العلم بالشيء جزء من مـاهية ذلك الشيء، أم انه خارج عن ماهية الشيء دائماً؟

من وجهة نظر الحكماء المسلمين العلم بالشيء هو عبارة عن حضور ماهية المعلوم لدى العالم. ورغم انّ حضور ماهية المعلوم لدى العالم بالحمل الشـائع

يستلزم نوعاً من الاتحاد، غير انّ هذا الاتحاد لا يعني الاتحاد في الماهية قط. بتعبير آخر: هناك تفاوت بين الاتحاد مع الماهية والاتحاد في الماهية. فاتحاد العلم بالمعلوم يُعدّ من وجهة نظر الباحثين جزءاً من النوع الاول. وبذلك يبقى النوع الثاني، اي الاتحاد في الماهية ـ والذي هو عبارة عن دخول العلم في ماهية الشيء ـ بدون قاعدة منطقية. وبذلك يتزعزع أساس التفاوت بين الوصف والخبر، طبقاً لما هو مستنبط من مفاد القاعدة. ولذلك يرى البعض صحة احتمال الصدق والكذب في أية نسبة بحيث يمكن ان يشمل حتى المركبات الناقصة كالوصف والإضافة. وهذا ما نلاحظه فيما اورده المحقق التفتازاني:

«واعلم أنّ المشهور فيما بين القوم انّ احتمال الصدق والكذب من خواص الخبر لا يجري في غيره من المركبات مثل «الغلام الذي لزيد» و «يا زيد الفاضل» ونحو ذلك مما يشتمل على نسبة. وذكر بعضهم انه لا فرق بين النسبة في المركب الإخباري وغيره إلّا بأنه إن عبّر عنها بكلام تام يسمى خبراً وتصديقاً كقولنا «زيد إنسان او فرس» وإلّا يسمى مركباً تقييدياً وتصوراً كما في قولنا «يا زيد الانسان او الفرس»: وأياً ما كان، فالمركب إما مطابق فيكون صادقاً او غير مطابق فيكون كاذباً. فيا زيد الانسان صادق، ويا زيد الفرس كاذب، ويا زيد الفاضل محتمل»[١].

وهكذا نرى أنّ التفتازاني في كلامه أعلاه لم يعتبر ـ وخلافاً للمشهور ـ احتمال الصدق والكذب، خصوصية ذاتية للخبر وانما عمّمها على المركبات الناقصة كالوصف والإضافة ايضاً. ولكن الذي يزعزع اعتبار هذه الفكرة هو انّ المركبات الناقصة كالوصف والاضافة، من التصورات، ومن غير المعقول احتمال صدق وكذب التصورات. وبذلك نستنتج انّ احتمال الصدق والكذب خاصية ذاتية للخبر. وما كان متصفاً بهذه الخاصية، ليس بمقدوره ان يكون

---

١ ـ المطول، ص ٤٢.

معلوماً في حد ذاته، وذلك لعدم انسجام العلم مع الاحتمال، وبذلك نعود في نهاية المطاف الى مفاد القاعدة وهو انّ التفاوت بين الوصف والخبر ليس سوى معلومية الوصف ولا معلومية الخبر.

ومن الضروري في اعقاب ذلك الاشارة الى الأمر التالي وهو: انّ المركبات الناقصة كالوصف والاضافة ليست وحدها جزءاً من التصورات، وانما تُعدّ من التصورات ايضاً: المركبات التامة غير الخبرية مثل جميع الامور الانشائية، بل وحتى المركبات التامة الخبرية التي يحوم حولها الشك ولم تبلغ درجة القطع واليقين. وعليه يُعدّ حقل التصورات أوسع بكثير من حقل التصديقات من حيث تنوع الموارد وتعددها. وهذه الفكرة يؤيدها كلام أولئك الذين ينكرون بساطة التصديق ويرون انه مركب من ثلاثة أو اربعة تصورات. فالأجزاء المؤلفة للمركب الواحد أكثر تعدداً من المركب نفسه، وقد ورد تعدد التصورات في كلام الحكيم الاسلامي الكبير السيد الشريف بالشكل التالي:

«قوله العلم إما تصور فقط، أقول هذا التصور قد يكون تصوراً واحداً كتصور الانسان، وقد يكون متعدداً بلا نسبة كتصور الانسان والكاتب، ومع نسبة ايضاً إما تقييدية كالحيوان الناطق وغلام زيد، وإما تامة غير خبرية كقولك اضرب، وإما خبرية يُشك فيها. فإنّ كل ذلك من التصورات لخلوّها عن الحكم، وإما أجزاء الشرطية فليس فيها حكم أيضاً إلّا فرضاً. فادراكها ليس تصديقاً بالفعل، بل بالقوة القريبة»[١].

وهكذا نرى انه يُسمي كل فكر بدون حكم تصوراً، بل انه عدّ حتى أجزاء القضايا الشرطية ـ التي يؤلف كل منها قضية حملية ـ جزءاً من التصورات نظراً لبقائها بدون حكم.

---

١ ـ حاشية على شرح المطالع، بدون ترقيم الصفحات.

التصور والتصديق

وبعد أن اتضح ان الوصف ـ بل والمركبات الناقصة عموماً ـ جزء من التصورات، من المناسب استعراض التصور والتصديق والأساس الذي يتم بموجبه تقسيم العلم الى هذين الحقلين.

طالما وردت العبارة التالية في كتب الحكماء والمناطقة: «العلم إما تصور او تصديق». ويراد بكلمة العلم هنا مطلق الفكر، بحيث لو فُسِّر العلم بأي تفسير آخر لواجه باب التصور والتصديق سلسلة من المشاكل، والدليل على انّ مراد الحكماء وأرباب المنطق بالعلم هو هذا المعنى بالذات، هو انهم قالوا في تعريف العلم: «العلم هو الصورة الحاصلة عن الشيء عند العقل». ولا شك في انّ الصورة الحاصلة عند العقل ليست سوى مطلق الفكر.

من الجدير بالذكر انّ هذا التقسيم للعلم مشهور عند أهل المعقول.

على صعيد آخر عبّر البعض عن اعتراضهم على هذا التقسيم وقالوا بأنه لابد من مجابهة إشكالين في هذا التقسيم، لأنه إذا كان معنى التصديق عبارة عن التصور الواقع تحت غطاء الحكم، يلزم ان يقع قسم الشيء قسيمه، لأنَّ نفس الحكم وإنْ كان في مقابل التصور وقسيم الفكر، الا انه يُعدّ في هذا التقسيم نوعاً من مطلق الفكر.

ولكي يتجنب المحققون من الحكماء هذا الإشكال والإشكالات الاخرى، قالوا بأن فكر الانسان نوعان:

١ ـ إدراك بسيط أو فكر خالص لا يقع تحت غطاء أي حكم من الأحكام.

٢ ـ ادراك أو فكر مرافق للحكم دائماً ولا ينفصل عنه قط. ويمكن أنْ ينتهي هذا الحكم بنفي شيء أو إثباته.

ويدعى النوع الأول بالتصور والنوع الثاني بالتصديق.

وعلى أساس هذا التقسيم يرتفع الإشكال السابق، إذ حينما يقال بأنّ

التصديق نوع من الادراك مع الحكم بالسلب أو الايجاب، فإنه وإن لم يكن خارج دائرة مطلق الفكر، إلّا أنه ليس نوعاً من انواع الادراك البسيط، وانما يقف في مقابل قسيميه دائماً. وبذلك يرتفع إشكال: قسم الشيء قسيمه او قسيم الشيء قسمه. وذلك لوجود تفاوت بين مطلق الفكر الذي هو هنا مقسم التصور والتصديق وبين الفكر المطلق الذي هو بمعنى الخلو من أي نوع حكم.

بتعبير آخر: يمكن أن نعتبر بعض اعتبارات الماهية ـ وهي بشرط لا وبشرط الشيء ـ جارية هنا، فيُقال: التصور هو ادراك بشرط لا، اي بدون حكم. والتصديق هو ادراك بشرط الشيء، اي مع الحكم. ومقسم هذين القسمين هو الادراك لا بشرط الذي يدعى مطلق الفكر.

من الجدير بالذكر انّ هناك تفاوتاً أساسياً بين هذين القسمين واعتبارات الماهية الثلاثة وهذا التفاوت عبارة عن وجود تفاوت آخر ملاحظ على صعيد الماهية ـ عدا اعتباري بشرط لا وبشرط الشيء ـ، هو اللا بشرط القسمي والذي يُدعى بالماهية المطلقة. وهذا هو ذات معنى «الامكان الذاتي» الذي يُشار اليه على صعيد الماهيات. بينما لا يُطرح اللا بشرط القسمي على صعيد تقسيم الادراك الى تصور وتصديق، وانما يُطرح على صعيد المقسم فقط، والذي هو مطلق الفكر.

وفيما يلي جزء من الفكرة التي عرضها قطب الدين الرازي بهذا الشأن:

«واعلم المشهور فيما بين القوم إنّ العلم إمّا تصوّر وإمّا تصديق والمصنّف عدل عنه إلى التصوّر الساذج والتصديق، وسبب العدول عنه ورود الإعتراض على التقسيم المشهور من وجهين: الأوّل إنّ التقسيم فاسد لأنّ أحد الأمرين لازم وهو إما أن يكون قسم الشيء قسيماً له أو يكون قسيم الشيء قسماً منه؛ وذلك لأن التصديق إن كان عبارة عن التصور مع الحكم والتصور مع الحكم قسم من التصور، وقد جعل في التقسيم قسيماً له فيكون قسم الشيء قسيماً له وهو الأمر الأول. وإن كان عبارة عن الحكم والحكم قسيم التصور، وقد جعله

في التقسيم قسماً من العلم الذي هو نفس التصور فيكون قسيم الشيء قسماً منه وهو الأمر الثاني. وهذا الإعتراض إنما يرد لو قسّم العلم الى مطلق التصور والتصديق كما هو المشهور؛ وإمّا إذا قسم العلم إلى التصور الساذج وإلى التصديق كما فعله المصنف، فلا ورود له لأنّا نختار حينئذ ان التصديق عبارة عن التصور مع الحكم. فقوله التصور مع الحكم قسم من التصور، قلنا أردتم به إنّه قسم من التصور الساذج المقابل للتصديق، فظاهره إنّه ليس كذلك، وإن أردتم به إنه قسم من مطلق التصور فمسلّم، لكن قسيم التصديق ليس مطلق التصور بل التصور الساذج فلا يلزم أن يكون قسم الشيء قسيماً له...»[1].

هل التصديق مركب أم بسيط؟

يرى البعض ومن بينهم الإمام الفخر الرازي انّ التصديق مركب، فيما يذهب جمهور الحكماء الى القول بأنه بسيط. وينبعث مصدر هذا الاختلاف من طبيعة الاجابة على السؤال التالي: هل التصديق عبارة عن مجموع التصورات أم انه ليس سوى نفس الحكم بالوقوع او اللا وقوع؟

اولئك الذين يرون التصديق مركباً يقسّمون الى فريقين: فريق يقول بأنّ التصورات الأربعة التالية تؤلف التصديق:

١ ـ تصورٌ محكومٌ عليه.

٢ ـ تصور محكومٌ به.

٣ ـ تصور النسبة الحكمية.

٤ ـ التصور الذي هو عبارة عن الحكم بالوقوع او اللا وقوع.

والتفاوت بين النسبة الحكمية والحكم بالوقوع او اللا وقوع ـ اي التفاوت بين التصورين الثالث والرابع ـ هو: النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول قد

---

١ ـ شرح الشمسية، ص ٧ ـ ٨.

تأخذ طابع التوهم او التصور، لكنها لا تبلغ مرحلة الجزم وهي الحكم بالوقوع او اللا وقوع نظراً لحالة التردد. ولا شك في تحقق النسبة بين الموضوع والمحمول في هذه المرحلة، إذ لا يتحقق الشك والتردد بدون تحقق النسبة، غير ان المرحلة الرابعة التي هي مرحلة الجزم والحكم بالوقوع واللا وقوع، لم تتحقق بعد. وعليه لا ينبغي إنكار التفاوت بين النسبة الحكمية والحكم بالوقوع واللا وقوع.

يقول فريق آخر وعلى غرار الفخر الرازي ان التصديق يتألف من التصورات الثلاثة الآتية: تصور محكوم عليه، وتصور محكوم به، وتصور النسبة الحكمية، مع انضمام نفس الحكم بالوقوع او اللا وقوع، الا انهم لا يعتبرونه تصورا.

وهكذا نرى انّ الاختلاف بين هذين الفريقين يتمثل في انّ الفريق الثاني لا يعتبر التصديق الرابع تصوراً، وفيما عدا ذلك ليس بينهما اختلاف في تركب التصديق من العناصر الاربعة السابقة.

وخلافاً لهذين الفريقين يعتقد جمهور الحكماء بأنّ حقيقة التصديق ليست سوى الحكم بالوقوع او اللا وقوع. وعلى هذا الأساس تعد التصورات الثلاثة شرطاً لتحقق التصديق وليست اجزاءاً له.

إشكال والرد عليه

وبعد اتضاح رأي الحكماء في بساطة حقيقة التصديق، فلابد من الاهتمام بقضية اخرى وهي انّ نفس الحكم في التصديق ليس سوى ايقاع النسبة. وايقاع النسبة لا شك أنه فعل من افعال النفس الناطقة، وعلى صعيد آخر هناك فكرتان بشأن ماهية العلم والادراك هما:

١ ـ العلم من مقولة الانفعال.

٢ ـ العلم من مقولة الكيف.

اذن اذا كانت حقيقة التصديق عبارة عن نفس الحكم، فلابد ان نواجه

معضلة أساسية وهي: بما انّ الحكم ـوهو الايقاع ـمن مقولة الفعل، والشيء اذا كان من مقولة الفعل كيف بإمكانه ان يكون من اقسام العلم، في حين ان العلم إما من مقولة الانفعال او من مقولة الكيف؟

وانبرى الحكماء لحل هذه المعضلة فقالوا بأنَّ مجموع العبارات المستخدمة على صعيد التصديق كالحكم، والايقاع، والنسبة، والاسناد وغيرها، ليست سوى سلسلة من الألفاظ ولا يجب ان توقعنا في الخطأ، لأنّ ما له حقيقة حين التصديق ليس هو الفعل أو التأثير النفساني، وانما هو الإذعان والقبول بالنسبة. وقبول النسبة ليس سوى ادراك وقوعها او عدم وقوعها. فحينما نتصور على سبيل المثال زوايا المثلث الثلاث وأنها تساوي زاويتين قائمتين والنسبة فيما بين هذه الزوايا، لا تظهر فينا حالة القبول والجزم قبل ان تكون لدينا معرفة بمفاد البرهان الهندسي، لكن بمجرد ان تتوفر لدينا معرفة وعلم بمفاد هذا البرهان، تظهر فينا حالة القبول والجزم، حيث تُدعى هذه الحالة بالحكم او التصديق. اذن فالحكم الذي هو حقيقة التصديق، من مقولة الكيف، ويمكن أنّ يعد نوعاً من انواع العلم او ما يعبَّر عنه بمطلق الفكر.

ما استعرضناه على سبيل الايجاز يمثل الفكرة التي كان يحملها الحكماء قبل صدر المتألهين.

واليوم لو حذا أحد حذو صدر المتألهين فادعى ان العلم من سنخ الوجود، فلابد أن تُستعرض هذه المسألة بشكل آخر. وهذا ما يمكن تلمسه في كلام قطب الدين الرازي التالي:

«إنّ التصديق إما نفس الحكم وإما مجموع الادراكات والحكم. وأياً ما كان لا يندرج تحت العلم. وأما إذا كان نفس الحكم فلأنه عبارة عن ايقاع النسبة فهو من مقولة الحكم فلا يدخل تحت العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال، وأما إذا كان التصديق هو المجموع فلأنّ الحكم ليس بعلم والمجموع المركب من العلم ومما ليس بعلم لا يكون علماً. وجوابه انّ الحكم وايقاع النسبة

والإسناد كلها عبارات وألفاظ. والتحقيق أنه ليس للنفس هنا تأثير وفعل بل إذعان وقبول للنسبة وهو إدراك انّ النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو من مقولة الكيف...»[١].

وهكذا يتضح ان حقيقة الحكم في التصديق وان كانت نابعة من باطن النفس الناطقة، إلّا انها ليست سوىٰ قبول وجود النسبة أو عدمها.

وقد عبر المحقق التفتازاني عن ذلك في «تهذيب المنطق» قائلاً:

«العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق وإلّا فتصور»[٢].

اذن اذا كانت الفكرة مصحوبة بالاذعان والقبول بالنسبة فهي تصديق، وإلّا فهي تصور.

وطبقاً لما ورد في كتاب «اللمعات الشرقية في الفنون المنطقية»، يختلف رأي صدر المتألهين في التصور والتصديق قليلاً عن رأي سائر الحكماء. فهو يرى التصديق عبارة عن اعتقاد راجح سواء بلغ حد الجزم والاذعان ام لم يبلغ. ولو بلغ حد الجزم، فلو طابق الواقع ونفس الأمر عُرِف باليقين وإذا لم يطابق الواقع عُرف بالجهل المركب. ولو لم يبلغ حد الجزم، فلو طابق الواقع، عُرف بالظن الصادق، ولو لم يطابق الواقع عُرِف بالظن الكاذب أما عند عدم وجود الاعتقاد الراجح، فكل شيء هو تصور. وقد تُستعمل كلمة التصور في المعنى العام فتشمل حين ذلك كل ما ذكرناه الى الآن، وتُعدّ مرادفةً للعلم.

كلمات صدر المتألهين التي تحمل الفكرة أعلاه كالتالي:

«العلم إما تصديق وهو الاعتقاد الراجح سواء بلغ حد الجزم، فإن طابق

---

١ ـ شرح مطالع الانوار، ص ٦.

٢ ـ اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية، ص ٣.

الواقع فيقين وإلّا فجهل مركب، أو لا فظنٌّ صادق او كاذب، وأما غيره فتصور وقد يطلق على المعنى الشامل لهما فيرادف العلم»[١].

ولعبد الرزاق اللاهيجاني رأي في التصديق والتصور أورده في كتابه «جوهر المراد»[٢] الذي ألّفه باللغة الفارسية. ولو انعمنا النظر فيما كتبه بهذا الشأن لاتضح لنا ما يلي:

١ ـ ان العلم بمقام ذات الأشياء مصحوب بالتصور، اي لا يظهر مقام ذات كل شيء ومرتبته الماهية بدون ملاحظة أية صفة وأي حال من الاحوال التي يمكن ان يرتبط بها الشيء، إلّا في التصور.

٢ ـ لا يتحقق التصديق إلّا حينما يتعلق علم الانسان بصفة من الصفات او حال من أحوال الذات. اي انّ المعلوم التصديقي عبارة عن صفة من صفات الشيء او حالة من احواله.

٣ ـ قد تكون صفة الشيء في بعض الأحيان وسيلة لملاحظة ذلك الشيء، فتكون حينذاك بمثابة ذات ذلك الشيء ويُحمل عليها حكم من أحكام الذات، كصفة «كاتب» التي بإمكانها ان تقع موضوعاً بدلاً من ذات الانسان ويُحمل عليها حكم «شاعر» الذي هو صفة اخرى. ولا شك في أنّ ذات الشيء تُعدّ حينذاك معلومةً من وجه، اي انّ مقام الذات قابل للتصور كوجه خاص، في حين لو حدث تصور تلقائي لذات الشيء بدون ملاحظة حال من احواله، عُدّ ذلك الشيء معلوماً بكنه الذات.

كيف تُدرك الذات ؟

السؤال الذي يثير نفسه هنا هو: هل بإمكان الشيء ان يكون معلوماً بكنه

---

١ ـ اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية، ص ٣.

٢ ـ گوهر مراد، ص ٣١

الذات بدون ملاحظة أي عنوان من العناوين الخارجية؟

بتعبير آخر: هل يُتاح الوصول الى الذات وبلوغ الحقيقة بدون اجتياز مجرى الصفات؟ اي: اين تتحقق الذات المحضة او الحقيقة الخالصة للشيء؟ وكيف يمكن بلوغها؟

الإجابة على هذا التساؤل في منتهى الصعوبة ولابد من التحفظ كثيراً في الإجابة لأنّ أدنى غفلة، تبعث على فساد الفكر. يقول الحكيم الكبير السيد الشريف الجرجاني في رسالة صغيرة ألفها بالفارسية في موضوع المنطق:

إعلم انّ العلم بحقائق الأشياء الموجودة في الخارج كالانسان والفرس وما اليهما، وكذلك التمييز بين أجناس وفصول هذه الحقائق وأعراضها الخاصة والعامة، أمر في غاية الصعوبة. وأما معرفة المفهومات الاصطلاحية والتمييز فيما بين الأجناس والأعراض العامة وبين الفصول وخواصها، أمر يسير، لأن المفهوم كلمة، وإسم، وفعل، ومعرب، ومبنٍ وغير منصرف الخ[1].

والتفت كثير من الحكماء الى هذا الأمر وعبّر كل منهم عنه بطريقته الخاصة. وطالما صرح السبزواري بهذا الأمر في مواضع عديدة، منها حين تحدثه عن ماهية الشيء في باب أقسام «ما هو»، فقسم الفصل الذي هو المميز الجوهري والمعبّر عن ماهية الشيء الى:

١ ـ فصل حقيقي.

٢ ـ فصل منطقي.

الفصل الحقيقي عبارة عن الصورة النوعية للشيء. والصورة النوعية للشيء هي فعليته وتحصله الخارجي. ومن هذا التحصل الخارجي ينشأ الفصل المنطقي. وعليه فالفصل الحقيقي بمثابة ملزوم ومنشأ لانتزاع الفصل المنطقي.

فالفصل الحقيقي للانسان مثلاً هو حقيقة النفس الناطقة، ومفهوم «الناطق»

---

١ ـ منطق كبرى، ص ٦.

ـالذي هو مفهوم كلي يُستخدم في تعريف الانسان ـ انما هو لازم معنى حقيقة النفس الناطقة، حيث يُنتزع منها ويُحمل عليها. بتعبير آخر: بما انّ الفصل الحقيقي للشيء ـأي الصورة النوعية، او بتعبير أدق طبيعة الوجود الخارجي لذلك الشيء ـ لا يُدرك من قبل الانسان، وبما انّ عقل الانسان يبحث دائماً من اجل بلوغ الحقيقة، لذلك لابد من العثور على اسلوب لبلوغ حقيقة الشيء. وذلك الاسلوب هو: من أجل بلوغ حقيقة الشيء، لابد من انتخاب أقرب اللوازم من بين جميع آثاره ولوازمه، واستخدامه كفصل منطقي في مقام التعريف، ولهذا السبب يكشف التعريف دائماً عن ماهية الشيء ويعجز عن الوصول الى وجوده. والسبب في ذلك هو انّ التعريف يتم بواسطة الماهية، وما يتم بواسطة الماهية لا يوصل إلّا الى الماهية. وقد قال الحكماء في ذلك: «التعريف للماهية وبالماهية».

وعرّف الحكيم السبزواري الفصول في البيت التالي:

إذ الفصول صور نوعية والشيء شيئاً كان بالفعلية

وأوضح ملاّ عبد الكريم هذه الفكرة في منتهى الايجاز والوضوح فقال: «الفصل على قسمين: حقيقي ومنطقي، الأول ملزوم ومبدأ للثاني، وغرضه انّ الفصول المنطقية تؤخذ وتُنتزع عن الحقيقة وتُجعل معرفاً للماهية بخلاف الحقيقة إذ قد عرفت أنّ التعريف للماهية وبالماهية، والفصول الحقيقية هي أنحاء الوجودات عند صدر المتألهين والمصنف قدس سره فلا يجوز التعريف بها»[١].

وهكذا يتضح انّ التعريف المؤلّف من الفصل المنطقي، يشير دائماً الى ماهية الشيء. وهناك قول شهير آخر بهذا الصدد يقول «الحدود بقدر الوجود». ونظم السبزواري هذه الفكرة في البيت التالي:

---

١ ـ شرح المنظومة، المنطق، ص ٣٤، الحاشية.

انّ الحــدود حسب الوجــود والحصر في التمييز من ردود[1]

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: الا يوجد تناقض بين القولين المشهورين السابقين، اي «التعريف بالماهية للماهية» و «الحدود بقدر الوجود»؟

طبقاً لما ذهب اليه بعض الحكماء لا يوجد أي تعارض بين القولين السابقين، لأنّ مراد الحكماء بعبارة «ان الحدود بقدر الوجود» هو انّ التعريف ليس الهدف منه تمييز شيء عن سائر الأشياء فقط، وانما ينبغي ان يستوعب التعريف الحقيقي للشيء جميع ذاتياته العامة والخاصة؛ والشيء الذي يستوعب جميع الذاتيات العامة والخاصة للشيء هو الماهية لا غير. وعليه فمراد العبارة الثانية قد ورد في العبارة الاولى، ولا يوجد أي اختلاف بين الاثنتين.

وخلافاً للفئة التي ترى انّ فائدة التعريف هي فقط تمييز الشيء عن سائر الموجودات، لم تذكر هذه الفئة للتعريف سوى الخاصيتين التاليتين:

١ ـ استيعاب جميع الأفراد من سنخ ذلك الشيء.

٢ ـ طرد كل ما هو غريب على ذلك الشيء.

مما لا شك فيه هو ان هاتين الخاصيتين، من جملة الخصوصيات التي لا تنفصل عن التعريف الحقيقي او الحد التام، غير انّ خاصية الشيء غير نفس الشيء. فالحد التام ـ وكما ذكرنا ـ ما يستوعب جميع الذاتيات العامة والخاصة للشيء، لذلك لابد أن يتميز بالخاصيتين أعلاه. وبالعكس قد تعبّر جملة ما ـ او حتى كلمة ما ـ عن هاتين الخاصيتين بالنسبة لشيء ما، غير انها قد لا تستوعب جميع ذاتياته العامة والخاصة. كمثال: لو استخدم أحد كلمة «ضاحك» في تعريف الانسان، لحصل على خاصيتي الاستيعاب والطرد، ولكنه لم يستطع التعبير عن جميع الذاتيات العامة والخاصة للانسان. وعليه فأولئك الذين يحصرون فائدة التعريف في هاتين الخاصيتين، ليست مهمةٌ لديهم قضية

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٤٣.

الماهية او الوجود، ولهذا لا يجدون ضرورة لمراعاة شرائط الحد التام.

ويُعدّ ابن سينا من الفلاسفة المعارضين لهذا النوع من الفهم للتعريف، ويؤكد على ذكر جميع ذاتيات الشيء في التعريف. وهذا ما نلاحظه بوضوح في كلماته الآتية:

«.. فإنك إذا تركت بعض الفصول فقد تركت بعض الذات، والحد عنوان للذات وبيان له فيجب ان يقوم الحد في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها فحينئذ يعرض أن يتميز أيضاً المحدود... ولذلك فلا حدّ بالحقيقة لما لا وجود له»[1].

جواب الهليات البسيطة يؤلف القضايا الثنائية

القضية في فن المنطق على ثلاثة أنواع: ثنائية، وثلاثية، ورباعية. فالرابطة إما تُحذف في القضية أو تُذكر بشكل صريح. فحينما تُذكر الرابطة في القضية فإنّها تُذكر إما مع جهة القضية او بدونها. فحينما تُحذف الرابطة في القضية فهي قضية ثنائية. وحينما تذكر الرابطة بدون جهة القضية فهي قضية ثلاثية، وحينما تُذكر الرابطة مع جهة القضية فهي قضية رباعية. ويقوم هذا التقسيم على هذا الأساس وهو: وجود الرابطة بين الموضوع والمحمول في القضية، عنصر أساسي.

وهناك تقسيم آخر للقضايا يقوم على اساس وجود الرابطة او عدمها. وتُقسّم القضية في هذا التقسيم الى: قضية ثنائية، وقضية ثلاثية. والقضية الثنائية هنا تعني عدم وجود أية رابطة بين الموضوع ومحموله. وهذا النوع من القضايا هو عين مفاد الهليات البسيطة الذي يتبلور خلال الإجابة على السؤال عن وجود الأشياء. فحينما يُقال مثلاً «الانسان موجود»، فلا توجد أية رابطة ـ كنعصر ثالث ـ بين موضوع هذه القضية ـ اي الانسان ـ ومحمولها، اي وجود

---

١ ـ النجاة، المنطق، ص ٧٩.

الانسان، وذلك لاتحاد الماهية والوجود في الخارج وعدم إمكانية تصور أي انفصال بينهما.

بتعبير آخر: انّ معنى القضية على صعيد الهليات البسيطة عبارة عن ثبوت الشيء. ومن المعلوم انه لا توجد أية رابطة في معنى ثبوت الشيء. فالرابطة توجد في الحالات التي يصبح فيها الشيء شيئاً آخر. وهذا هو عين ما يعبّر عنه بـ «مفاد الهليات المركبة».

وعلى صعيد القضايا الثنائية والثلاثية، يوجد غير الاصطلاح المعروف بالهليات البسيطة والهليات المركبة، اصطلاح آخر متداول بين علماء المعقول، يلعب دوراً مؤثراً في إلقاء المقصود في الذهن البشري، وهو إطلاق تعبير «مفاد كان التامة» على القضايا الثنائية، وإطلاق تعبير «مفاد كان الناقصة» على القضايا الثلاثية.

مفاد كان التامة إذن عبارة عن ثبوت الشيء في الماضي، وحينما لا نأخذ معنى الزمان بنظر الاعتبار فهو مطابق لمعنى الهليات البسيطة. ومفاد كان الناقصة عبارة عن تحول الشيء الى شيء آخر، وهو منطبق مع الهليات المركبة حينما لا يؤخذ معنى الزمان بنظر الاعتبار.

ونظم الحكيم هادي السبزواري هذه الفكرة في البيت التالي:

كذا الثنائي والثلاثي مطلبا   هلْ بسيط وهلْ قد ركبا

القضايا الخمس في صناعة القياس

تقسم القضية في المنطق الى خمسة انواع من حيث القياس وهي:

١ ـ قضية علمية او يقينية، سواء كانت بديهية ام نظرية كما لو قيل «زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين» او «الله موجود».

٢ ـ قضية ظنية، كما لو قيل «فلان قد ابتعد عنا إذن فهو عدونا»، او «يتردد فلان على محلتنا ليلاً إذن فهو لص».

٣ـ قضية وهمية، كما لو قيل «يد الله فوق أيديهم ووجوده قبل وجودهم». فلو عدّ أحدٌ مفهوم «فوق» في هذه القضية مفهوماً مكانياً، ومفهوم «قبل» مفهوماً زمانياً، فلابد من اعتبار هذه القضايا قضايا وهمية، لأنّ هذا النوع من المعاني ناشئٌ من الوهم الانساني، ولا موضع له في العقل.

٤ـ قضية تسليمية، وهي القضية التي يسلّم بها المخاطب، ويُضاف اليها حكم آخر، وتحصل نتيجةٌ من مجموعها فيسلّم المخاطب بالنتيجة ايضاً، سواء كانت صحيحة في الواقع وسلّم بها المتكلم او لم تكن صحيحة في الواقع ولم يسلم بها المتكلم. وورد في القرآن الكريم عن لسان ابراهيم عليه السلام انه قال مخاطباً المشركين حين بزوغ القمر او الشمس ﴿هذا ربي﴾، لكنه سرعان ما استدرك قائلاً بعد أفولها ﴿اني لا أُحب الآفلين﴾. ولو فُسّرت هذه الآية بطريقة الجدل بما هو احسن، فيمكن ان تُعدّ مثالاً واضحاً على القضية التسليمية، لأنّ قضية «هذا ربي» قد سلّم بها المشركون، وإنْ كان معنى هذه القضية في الواقع غير هذا ولم يكن لدى ابراهيم عليه السلام اعتقاد بها. ولكن بما ان الذين خاطبهم ابراهيم عليه السلام قد سلّموا بأن الشمس او القمر ربّ، فلابد من التسليم ايضاً بأنّ ربّهم قابل للأفول، والآفل لا يستحق ان يكون رباً.

٥ـ قضية تخيلية، وهي القضية التي تثير تخيل الانسان وتؤدي الى انشراح او ضيق صدره. فإثارة التخيل بإمكانه ان يوجد لدى المرء مختلف الحالات العاطفية. وطالما أدى الخيال طوال تاريخ الانسان الحافل بالأحداث الى خلق القصص المأساوية وأحياناً المفرحة.

والقضايا الخمس المذكورة تؤلف صناعات القياس الخمس التالية:

١ـ البرهان.

٢ـ الخطابة.

٣ـ السفسطة.

٤ـ الجدل.

٥ ـ الشعر.

اذن فالبرهان مؤلف من قضايا علمية ويقينية، فيما تتألف الخطابة من القضايا الظنية، والسفسطة من الوهمية، والجدل من التسليمية، والشعر من التخيلية.

وهذا التبويب للقضايا يتفق عليه جميع الذين لديهم معرفة كاملة بالمنطق. وأورد ابن سينا هذا التبويب في آثاره ايضاً. ورغم ذلك لا زال السؤال التالي مُثاراً وهو: لماذا يختص هذا التبويب بالقضايا فقط ولا يجري على التصورات؟

ولابد من القول في الإجابة بأنّ تقسيم القضايا الى هذه الاقسام الخمسة تقسيم طبيعي. أي لو دُرست كل قضية في حد ذاتها وصُرِف النظر عن كل نسبة وغيرها لقبلت تلك القضية أحد الأقسام الخمسة المذكورة بصورة طبيعية. بتعبير آخر: لو كانت مادة القضية خطابية وظنية فإنها لن تتحول الى قياس برهاني؛ ولو كان محتوى القضية علمياً وقطعياً، لما تحولت الى قياس شعري او سفسطي قط. ولهذا السبب بالذات عُدّت اقسام القياس الخمسة متباينة فيما بينها.

اما على صعيد التصورات فالتقسيم لا يجري بصورة طبيعية ولذلك يقال التصور إما ذاتي او عرضي، والذاتي إما جنس او فصل، فهذا التقسيم وإن كان على صعيد التصورات، ولكن لابد من القول انه تقسيم عرضي، لأنّ التصور الذاتي يُعدّ عرضياً حينما يُنسب الى الغير. ولذلك تُعدّ الأقسام في باب التصورات، سلسلة من المعاني العرضية التي تحصل بواسطة مختلف النسب، بحيث لولا تلك النسب لزال معنى الاقسام. وقد أُثيرت هذه الفكرة في إحدى حواشي كتاب «اللآلئ المنتظمة» كما يلي:

«إنّما قسّم الشيخ التصديق إلى أقسامه ولم يقسّم التصور، لأنّ انقسام التصديق إليها إنقسام طبيعي ليس بالقياس الى شيء ولذلك يقتضي تباين الأقيسة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكور؛ وأما التصور فإنه لا ينقسم إلى

أقسام كذلك بل ينقسم مثلاً الى الذاتي والعرضي والجنس والفصل، وغيرها إنقساماً عرضياً وبالقياس إلى شيء، فإنّ الذاتي قد يكون عرضيّاً لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير برهانيّة»[١].

العلم الحصولي والعلم الحضوري

لا يخفى بأنّ ما يمكن تقسيمه في عالم العلم والفكر الى قسمين: تصور وتصديق، تابع لحقل علمي يُصطلح عليه بالعلم الحصولي.

فالعلم الحصولي إذن عبارة عن حضور صورة المعلوم عند العالم. ومعنى هذا الكلام هو انّ علم الانسان بموجودات الخارج يتم عن طريق ادراك صورة الموجودات بحيث لا يُتاح للانسان قط أن ينال العين الخارجية ويبلغ قلب وجود الاشياء. وعليه فالذي يحصل على الإحاطة الواقعية، ليس سوى صورة الأشياء المعلومة. وطالما كان العلامة الطباطبائي يردد العبارة التالية بهذا الشأن: الانسان يبحث عن عالم الخارج دائماً إلّا انه لا يجد سوى العلم به.

ويمكن القول بتعبير آخر: انّ ما يبحث عنه الانسان هو عالم الخارج لكنه يجد العلم بهذا العالم بدلاً من العالم نفسه. وقد يُقال هنا: اذا كان من المتعذر نيل العين الخارجية وبلوغ أصل الوجود في الخارج، فكيف يقال بوقوع الموجود الخارجي معلوماً للانسان؟

وقيل في الاجابة: بالرغم من تعذر بلوغ الانسان للعين الخارجية للوجود، غير انّ ادراك الموجود الخارجي عن طريق حصول صورته في الذهن، امر واضح. ولذلك يُقال للصورة الذهنية للموجود الخارجي: المعلوم بالذات، في حين تُعدّ العين الخارجية معلوماً بالعرض، بتعبير آخر: الصورة الذهنية للموجود تُعدّ معلومة للانسان بشكل مباشر وبدون أية واسطة نظراً لحضورها

---

١ ـ ص ٧، الحاشية.

في الذهن. في حين تقع العين الخارجية للموجود معلومة بشكل غير مباشر عن طريق الصورة الذهنية.

وهكذا يتضح لنا صدق اتحاد العاقل بالمعقول او العالم بالمعلوم اذا كان ذلك المعلوم معلوماً بالذات، لأنّ المعلوم بالذات مرتبة من مراتب الذهن التي لابد من الاتحاد بها. في حين لا تصدق قط مسألة اتحاد العالم بالمعلوم اذا كان ذلك المعلوم معلوماً بالعرض، لأنّ المعلوم بالعرض عبارة عن العين الخارجية للأشياء والتي تختلف بشكل كامل عن عالم الذهن وعالم النفس الناطقة.

وهناك عدة براهين لإثبات اتحاد العالم بالمعلوم في باب العلم بالغير الذي يُدعى بالعلم الحصولي، وقد ذكرنا بعضها حين التحدث عن اتحاد العاقل والمعقول.

واستخدم شارح كتاب «حكمة الاشراق» بشأن العلم الحصولي عبارة غير ملاحظة في سائر كتب الفلسفة والحكمة الاسلامية، إذ انه أُطلق على العلم الحصولي إسم «العلم المتجدد». وقد أسماه بهذا الاسم لأنّ مجرد الظهور لا يؤلف أساسه وانما الذي يؤلف أساسه هو تحصيل الصورة في الذهن. ومن الواضح انّ الشيء إذا كان قائماً على أساس الصورة، فلابد ان يكون مستعداً لأي تجدد. ويعتبر قطب الدين الشيرازي جميع المعلومات المنطقية جزءاً من هذا النوع من العلم وأنها لا يمكن أنْ تتجاوز مرحلة العلم المتجدد.

من المسلم به انّ قطب الدين الشيرازي قد انتزع هذا النوع من التعبير عن متن السهروردي ثم انبرى لشرحه، كما هو أدناه:

«الضابط الثاني في ان العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور بل يتوقّف على حصول مثال المدرك في المدارك؛ اذ هو المقصود هناك فإنّ المعلومات المنطقيّة لا يتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الإشراقي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم البارئ تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلمنا بأنفسنا وإلّا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق، اذ التصور هو حصول صورة

الشيء في العقل والتصديق يستدعي تصوراً هكذا؛ وعلم البارئ تعالى والمجردات بجميع الأشياء وعلمنا بذواتنا يستحيل أن يكون بحصول صورة كما بيّن في موضعه فلا يكون تصوراً ولا تصديقاً. وأمّا العلم المتجدد بالأشياء الغائبة عنا، أي بما هو غير ذاتنا، لانها لا تغيب عنّا فلا بدّ وأن يكون بحصول صورها فينا وإلى هذا أشار بقوله هو إن الشيء الغائب عنك إذا أدركته فإنما إدراكه على ما يليق بهذا الموضع...»[١].

وبعد اتضاح معنى العلم الحصولي، لابد من الاشارة الى علم آخر يدعى بالعلم الحضوري. وقد ذُكرت ثلاثة موارد لتحقق العلم الحضوري هي:

١ ـ علم الشيء بذاته.

٢ ـ علم العلة بمعلولها.

٣ ـ علم الفاني بالمفني فيه.

ويرى بعض الحكماء ان العلم الحضوري لايصدق إلّا في مورد واحد فقط، وهو ان يدرك الموجود ذاته وصفاته وآثاره، ونجد نظير ذلك في تعليقات صدر المتألهين على كتاب «حكمة الاشراق»، كقوله التالي:

«الادراك الحضوري إنما ينحصر في إدراك الشيء ذاته وصفاته وآثاره التي هي من توابع وجوده وليست هي ممكنة الزوال عن الذات ما دامت تلك الذات هي هي»[٢].

إذن فالصفة الأساسية للعلم الحضوري هي انه لا يقبل الزوال. اي ما دامت ذات العالم سارية في ذاته، يتحقق حضور تلك الذات لذاته. اي: لا تغيب ذات الموجود عن ذاته. وحينما لاتغيب ذات الموجود عن ذاته يتضح معنى حضور الذات للذات، والذي يُسمى بالعلم الحضوري. وحينما يتضح حضور الذات

---

١ ـ شرح حكمة الاشراق، ص ٣٨.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٤٠، الحاشية.

للذات، يتضح لها ايضاً ظهور صفات الذات وآثارها، وبذلك لا ينفصل علـم العلة بذاتها عن علم العلة بمعلولها قط.

وهكذا يمكن أن ندّعي بأنّ العلم الحضوري هو عين المعلوم، بحـيث ليس بوسعنا ان نتصور أي انفصال بين العالم والمعلوم، واذا فسّرنا العلم الحضوري ـكما عرّفه الحكماء المسلمون ـ بالمعرفة الذاتية، واعتبرنا المعرفة الذاتية متصلة بالشعور، فلابد ان يخرج اللا شعور عن دائرة وجود الانسان.

ولا يخفى بأنّ ما عبّر عنه «فرويد» باللا شعور في الانسان، يُعدّ صحيحاً من وجهة نظر علم النفس، وبرهنت عليه التجارب العلمية، غير انّ اللا شعور لا يتمتع بمعنى محصل في المباحث الفلسفية وذلك لاختلاف مسائل الانسان من حيث الفلسفة عن مسائله من حيث الخـصوصيات النـفسية. فأولئك الذيـن قسموا ضمير الانسان الى شاعر وغير شاعر لم يلتفتوا الى العـلم الحـضوري بالصورة التي ورد فيها في آثار الفلاسفة، لأنّ الخـصوصية الأسـاسية للـعلم الحضوري انه غير قابل للزوال بحيث من المتعذر أن يحصل انفكاك بين الذات وحضور الذات للذات. ولهذا لا يمكن تصور غيبة الذات عن الذات او عـدم حضور الذات للذات. وفي مثل هذه الحالة يستلزم الحديث عن اللا شعور نوعاً من التناقض الواضح.

بتعبير آخر: إذا كان مراد هذه الفئة بالضمير هو ذات الانسان، واذا كـان الشعور هو العلم الحضوري، فينبغي خـروج اللا شـعور عـن دائـرة ضـمير الانسان، لوجود تناقض بين صدر هذا الكلام وذيله.

وهكذا يتضح انّ العلم الحضوري ليس تصوراً ولا تصديقاً، وانما هو إدراك يختلف عن جميع ألوان الادراك. ورغم ذلك لابد من القول بأنّ أي ادراك، لا يمكن ان يتحقق بدون الاسناد الى العلم الحضوري. فالانسان وفي أية مرحلة من مراحل الادراك ـتصوراً كان او تصديقاً ـ يدرك حضور ذاته لذاته. اي انه كلما فكر بشيء، يعلم بوضوح انه هو الذي يفكر.

بتعبير آخر: لو انعمنا النظر بدقة في كل فكرة سنجد انها تتألف من ثلاثة عناصر أساسية:

١ـ المفكّر.

٢ـ التفكير.

٣ـ الشيء المفكّر به او مادة التفكير.

ولو حذفنا في أي تفكير عنصر المفكر، فلن يكون هناك حضور أيضاً للعنصرين الآخرين، ولفقدت الفكرة معناها. وعليه لو قال أحد بأنّ أية فكرة ليس بمقدورها ان تظهر بدون الاستناد الى العلم الحضوري لما قال جزافاً.

وانطلاقاً من ذلك تواجه كلمة الفيلسوف الفرنسي الشهير «ديكارت» إشكالاً كبيراً. فقد قال هذا الفيلسوف «انا افكر، إذاً أنا موجود». فلو دققنا في هذا الكلام لاتضح انه يريد أن يصل من وجود نفس التفكير ـ الذي ادعى انه معلوم له ـ الى عنصر المفكر وإثباته. في حين لا يمكن وعلى ضوء ما ذكرناه ان يتحقق اي تفكير بدون حضور عنصر المفكر. وعليه لابد من القول انّ الحضور الدائم للمفكر هو الذي يؤدي الى ظهور الفكر. والعلم الحضوري هو الذي يضفي التحصل على مختلف انواع العلم الحصولي.

الوجودية والعلم الحضوري

الفلسفة الوجودية الغربية المعاصرة والتي تؤكد على إصالة الوجود، تبحث في الواقع مسائل الانسان، كالحياة، والموت، والألم وغيرها، غير انّ هذا لا يعني بأنّ هذه الفلسفة هي التي أوجدت هذا النوع من المسائل، إذ انّ هذا النوع من المسائل طالما طُرح بشكل او بآخر على مدى التاريخ البشري. والملامح المحدَّدة لمختلف مسائل الفلسفة الوجودية المعاصرة انها تبدأ بتجربة وجودية. ومن الصعب تحديد هذه التجربة بشكل دقيق، وهي أنواع مختلفة من حيث الجزئيات فالتجربة الوجودية عند «مارتين هيدغر» هي الانطلاق نحو الموت،

وعند «جان بول سارتر» هي الغثيان.

ولا يكتم الفلاسفة الذين يتبعون مذهباً فلسفياً خاصاً في العصر الراهن انّ فلسفتهم تبدأ من تجربة شخصية. فالفلسفة الوجودية تهتم في الواقع بقضايا الانسان وتُسمي مسائل من قبيل الحياة، والموت، والألم، والخوف بمسائل الوجود او إصالة الوجود. ومن الواضح انّ هذه المسائل ليست جديدة، رغم ان طريقة تعامل الانسان وادراكه لها ليست واحدة. وقد وردت في أحد أقدم الكتب الدينية والفلسفية الهندية ـأي «اوبانيشاد[1]» عبارة يمكن عدها خلاصة الفلسفة الوجودية. وهذه العبارة هي:

«نظر الى ما يحيط به، فلم يجد سوى نفسه، فصرخ: أنا موجود... ثم خاف، لأنّ الانسان يخاف حينما يكون وحيداً».

ولو أُنعم النظر في هذه العبارة لاتضح انّ العلم الحضوري ـاي وجود الانسان او ظهوره ـ كان مُثاراً دائماً في التاريخ، غير انّ الاستنباطات المغلوطة هي التي ألقت على حقيقة الانسان ستاراً من الابهام والغموض.

ان جملة «فلم يجد سوى نفسه» في العبارة السابقة لتعبّر بوضوح عن فكرة «حضور الانسان لذاته». وحينما لم تغب ذات الانسان عن ذاته، فلابد ان يكون لسان حاله: «أنا موجود». ومن الواضح انه اذا كان حضور الذات للذات، اي وجود الانسان وظهوره، خالياً من التوحيد بمعناه الحقيقي، فلابد ان يجد نفسه وحيداً، ولابد ان يملأ الخوف كيانه ووجوده.

الضرورة في القضايا

اهل الفكر والعارفون بالمسائل العقلية، على معرفة بثلاثة مفاهيم هي: الضرورة، والامتناع، والإمكان. وتُدعى هذه المفاهيم الثلاثة بـ «اعتبارات

1_ Upanishads.

الماهية». ولا توجد أية قضية في العالم ما لم يكن لنسبة محمولها الى موضوعها جهة من هذه الجهات الثلاث. أي ان كل محمول لو نُسب الى موضوع، فالنسبة فيه لا تخلو في الواقع ونفس الامر من إحدى ثلاث حالات: الضرورة او الوجوب، والامتناع، والإمكان.

هذا التقسيم في القضايا ليس تقسيماً وضعياً بحيث يقبل التغيير اول التحول نزولاً عند رغبة الافراد، وانما هو تقسيم واقعي على اساس الحصر العقلي والانفصال الحقيقي، والتقسيم الواقعي الذي يتم على اساس الحصر العقلي عبارة عن التقسيم الذي يظهر من دوران الأمر بين النفي او الإثبات، إذ لا توجد أية واسطة بين النفي والإثبات. وعليه لابد أن يكون كل تقسيم يدور أمره بين النفي والإثبات تقسيماً واقعياً.

إذن تقسيم القضايا الى ممتنعة، وضرورية، وممكنة، يعتمد على نسبة المحمول الى الموضوع. فلو أُخذت نسبة المحمول الى موضوع القضية على سبيل الامتناع والإستحالة دُعيت تلك القضية بالممتنعة، واذا لم تؤخذ على سبيل الامتناع والاستحالة دُعيت تلك القضية بالممكنة بالإمكان العام. ومن الواضح انّ الإمكان العام يصدق دائماً في موردين. فلو سُلبت الضرورة عن طرف الوجود ومقابله مثلما هي مسلوبة عن طرف العدم وموافقه، دُعي ذلك الإمكان بالإمكان الخاص. اما إذا لم تُسلب الضرورة عن طريق الوجود وموافقه، فلابد ان يتحقق ذلك الإمكان بنحو الوجوب والضرورة. وعليه فالإمكان العام بإمكانه ان يكون دائماً إما ضمن الإمكان الخاص او ضمن الوجوب والضرورة. اذن فالجهات الأصلية والأساسية في كل قضية عبارة عن:

١ ـ الامتناع او الاستحالة.

٢ ـ الإمكان الخاص.

٣ ـ الضرورة او الوجوب.

ومما يجدر ذكره هو انه قد لا تُذكر في القضية جهتها في بعض الأحيان

وتؤخذ نسبة المحمول الى الموضوع على نحو الإهمال. ويُدعى هذا النوع من القضايا بالمطلقة. وعليه فالقضية المطلقة تقع دائماً في مقابل القضايا الموجهة. ورغم ذلك هناك نوع من القضايا الموجهة يُدعى بالمطلقة أيضاً، وهي القضية التي حكمها بفعلية النسبة فقط. بتعبير آخر: الحكم فيها ليس سوى فعلية النسبة في احد الأزمنة الثلاثة، مثل قضية «الانسان يتنفس». ومن الواضح انه لم تؤخذ في هذا المثال أية جهة خاصة أو زمان ومكان معينين، بل المراد انّ هذه النسبة تتم في زمان ما ومكان ما.

وهكذا يتضح انّ القضية المطلقة نوعان: النوع الأول في مقابل القضايا الموجهة، والنوع الثاني أحد اقسام القضايا الموجهة. وربما يعتقد البعض انّ القضية المطلقة ليست أكثر من نوع واحد، وهي القضية التي تقع في مقابل القضايا الموجهة، لأنّ القضية اذا كانت متحررة من ذكر الجهة فهي قضية مطلقة. والقضية المطلقة تقع في مقابل الموجهات دائماً. غير انّ هناك من يرى بانّ القضية المطلقة العامة التي تتألف على اساس الحكم بفعلية النسبة، من جملة الموجهات، لأنّهم يعتبرون نفس الفعلية جهة القضية. وفي مثل هذه الحالة يستعمل لفظ «المطلقة» بمعنيين بنحو الاشتراك اللفظي. وهذا التقسيم بالصورة التي ذُكرت، يحظى بقبول أهل المنطق وجميع العارفين بالمسائل العقلية.

طبعاً هناك تقسيمات فرعية كثيرة في القضايا الموجهة سواء كانت بسيطة أم مركبة، لا يتسع المجال لبحثها هنا.

السهروردي في خطوة إبداعية

انبرى الحكيم الاشراقي شهاب الدين السهروردي لتقريب طريق السلوك العقلي الى الهدف الأصلي وتنقيته من الكثير من الزوائد غير اللازمة. ولتحقيق هذه الخطوة قام بإخراج جميع جهات القضايا من حالة الجهة وعدّها جزءاً من محمول القضية. وحصل نظير هذه الخطوة في القضايا معدولة المحمول. والقضية

معدولة المحمول عبارة عن القضية التي يخرج فيها حرف السلب من حالة السلب ويُصبح جزءاً من محمول القضية.

وتتلخص فكرة السهروردي كما يلي: لو فُرض الشيء ممكن الوجود، كان نفس الامكان ضرورياً له. كذلك لو فُرض الشيء ممتنع الوجود، كان نفس الامتناع ضرورياً له. وهكذا الأمر بالنسبة لواجب الوجود، لأنّ نفس الوجوب ضروري للموجود الواجب. وعليه اذا كان الإمكان للممكن والامتناع للممتنع والوجوب للواجب، من الامور الضرورية،، فالنتيجة التي يمكن الحصول عليها هي خروج جميع جهات القضايا ـعدا جهة الضرورة ـ عن حالة كونها جهة ووقوعها جزء المحمول في القضية.

ومن الواضح أيضاً انه متى ما وقع الشيء جزء المحمول في القضية، فلا يُعدّ جهة القضية وليس بإمكانه ان يبيّن كيفية النسبة وانما يُعدّ جزءاً من الأجزاء المطلوبة في تلك القضية والتي تثبت للموضوع. وكل شيء اذا كان مطلوباً او جزءاً من الأجزاء المطلوبة في القضية، فلابد أن يثبت كجهة من الجهات لموضوع تلك القضية.

ولا بد ان يثير السؤال التالي نفسه: اذا كانت جهات القضايا كالإمكان والامتناع وحتى الضرورة جزء المحمول في القضية، فما هي جهة القضية؟

والاجابة على هذا السؤال هي انه متى ما وقعت الجهة الواقعية للقضية جزء المحمول، فمن المتعذر حمل ذلك المحمول على موضوعه، إلّا عن طريق جهة الضرورة، إذ لا يُحمل الإمكان للممكن والامتناع للممتنع الّا بواسطة الضرورة. ولا يخرج الوجوب للواجب عن هذه القاعدة ايضاً. وعليه لا يستخدم الإمكان ولا الإمتناع في العلوم العقلية بصفته جهة القضية، لأنّ المراد الأصلي على صعيد العلوم العقلية هو المسائل الضرورية فحسب.

وقد يقال: اذ لم تؤلَّف القضايا في المسائل العقلية إلّا بجهة الضرورة، فكيف يمكن تبرير مسألة اعتبارات الماهية كالإمكان والامتناع والوجوب، في الكثير

من المباحث الفلسفية؟

والإجابة على هذا السؤال كالتالي: ستكون اعتبارات الماهية كالإمكان والامتناع والوجوب مثل سائر المسائل الفلسفية، طبقاً لرأي السهروردي. اي مثلما تُدْرَس كل مسألة من المسائل الفلسفية بعنوانها الأصلي، ووقوعها بالتالي محمولاً او جزء المحمول في القضية، يُدْرَس كل اعتبار من اعتبارات الماهية كالإمكان والامتناع والوجوب بعنوانه الأصلي، ووقوعه بالتالي جزء المحمول في القضية. وحينذاك تفقد هذه الاعتبارات خصوصية الجهة وتكتسب خصوصية المسألة.

اذن تُدْرَس اعتبارات الماهية في العلوم العقلية بصفتها مسائل فلسفية. وعليه لو فقدت جميع جهات القضايا خصوصية الجهة واكتسبت خصوصية المسألة، فلن تخرج عن سيطرة جهة الضرورة والوجوب، إذ حينما يثبت الامكان للممكن والامتناع للممتنع بنحو الضرورة والوجوب، لن يثبت الوجوب للواجب إلّا بنحو الوجوب، وبذلك تتضح سيطرة جهة الضرورة والوجوب على القضايا في العلوم العقلية.

بعد هذا كله لابد وأن يُطرح السؤال التالي: كيف يمكن تبرير جهة الضرورة او الوجوب في القضايا المطلقة التي أُهمل فيها ذكر الجهة واصبحت في مقابل القضايا الموجهة، طبقاً لرأي السهروردي؟

وقيل في الإجابة على هذا السؤال: القضية المطلقة في العلوم العقلية وإن كانت من حيث الظاهر مطلقة وأُهمل فيها ذكر الجهة، إلّا انها في الواقع ونفس الأمر لن تكون واقعية طبقاً للأصول العقلية. وهنا نعود الى أصل الحكيم السهروردي في هذا الشأن، إذ طبقاً لهذا الأصل ترجع جميع القضايا الموجهة الى قضية واحدة، وهذه القضية ليست سوى القضية الضرورية.

وهذه القضية التي عدّها السهروردي أصل جميع القضايا الموجهة واساسها دعاها بالقضية البتّاتة. وسميت هذه القضية بهذا الاسم لأنّ القضية الضرورية

توجب دائماً القطع واليقين. فكان السهروردي يريد ومن خلال الايمان التوحيدي القوي الذي لديه ان ينظر الى كل شيء في طريق الحق والتوحيد من زاوية اليقين والايمان. اذ لا تتاح الحركة نحو المقصد والهدف بدون ان يتوفر لدى الانسان الايمان واليقين. فالايمان او اليقين يمثل أصل كل إقدام وحركة لدى الانسان وذلك لقيام الفكر البشري على نوع من اليقين. وتمثل حالة الايمان او اليقين في باطن الانسان، قاعدة الحركة الفكرية. فحالة الشك المطلق شبيهة بالمستنقع الذي لا يتيح للانسان الحركة والانطلاق، لذلك لو شاء أكثر الناس شكاكية ان يبقى وفياً لشكه، فلا بد ان يكون لديه يقين بهذا الشك، لأنه إذا لم يتوفر لديه هذا اليقين، ليس بإمكانه ان يدعي انه يشك، وحينذاك سيعم الصمت المطلق الناشئ عن الجهل المطلق، كلّ شيء وكل مكان. ولذلك يقال: هناك فكر حينما يبدأ الكلام، وحينما يكون هناك فكر فإنه يحكي عن نوع من اليقين او الايمان.

الشك عند ديكارت وسقراط

كان الفيلسوف الفرنسي الشهير «ديكارت» يشك في كل شيء، او كان قد عقد العزم على الشك في كل شيء، لكنه ادرك انه لا يشك في شكه، وانما يؤمن به ايماناً كاملاً، ولذلك وضع «اليقين بالشك» مبدءاً لنظامه الفلسفي.

وقال سقراط في إحدى كلماته الخالدة «أَعلم انني لا أعلم». ونلاحظ في هذه الجملة كيف يتضح الجهل في ظل نوع من العلم والادراك، اي انّ الجهل لا يكتسب معنى الجهل إلّا إذا عُلِم بأنه جهل، بحيث لو لم يُعرف هذا الجهل لما كان بالامكان العثور عليه. بتعبير آخر: ليس بالإمكان التحدث بشيء عن الجهل غير المعروف والذي يُدعى بالجهل المركب.

وقال أحد الفلاسفة الغربيين المعاصرين معترضاً على كلام سقراط: اذا كان سقراط يعلم انه لا يعلم، فاني لا أعلم ولا أعلم اني لا أعلم. غير انّ هذا

الفيلسوف قد عزب عن باله انه لا يوجد في كلامه اي اعتراض على كلمة سقراط، إذ لا يوجد فيه اي عنصر جديد غير ما ذهب اليه سقراط نفسه. فإنه حينما يزعم بأنه لا يعلم، ولا يعلم بأنه لا يعلم، انما يعلم في الحقيقة بأنه لا يعلم بأنه لا يعلم، لأنه إذا لم يكن عالماً بأنه جاهل بجهله فكيف يدّعي انه لا يعلمه؟ وعليه فكلام هذا المعترض ورغم انه قيل على سبيل الاحتجاج على كلمة سقراط، إلّا انه لم يكن سوى تكرار لها. نعم يوجد هناك اختلاف بين الكلامين وهو انّ سقراطاً كان عالماً بجهله، في حين يزعم هذا المعترض انه على علم بأنه يجهل جهله.

الايمان واليقين

وهكذا يتضح انه يتعذر على الانسان الاستمرار في حياته بدون ان يكون لديه نوع من اليقين والايمان.

وخضعت قضية الايمان عند الانسان لمختلف الدراسات والبحوث من قبل علماء الأديان. وسلك المتكلمون النصارى طريق الإفراط على هذا الصعيد وبالغوا كثيراً بهذا الشأن. يقول أحدهم: «أنا أؤمن بذلك الشيء لأنني لا اراه تافهاً». ومعنى هذه العبارة هو انّ الايمان ليس بحاجة الى دليل قط وانما الدليل بحاجة الى الايمان. بتعبير آخر: الايمان لا يأتي من الدليل، وانما يظهر الدليل من الايمان.

الشك واليقين

ما ذُكر حتى الآن يقوم على الأمر التالي وهو: انّ الانسان بحسب الفطرة لديه نوع من اليقين من أجل حركة الفكر. ولكن لابد من الالتفات الى الأمر التالي ايضاً وهو: انّ الانسان لن يصل الى مرحلة اليقين العقلي والعملي قط ما لم يكن قد وصل قبل ذلك الى مرحلة الشك. لأنه لو حبس نفسه في سجن القطع

او الجزم غير القائم على أساس، فلن يُفتح بوجهه باب الفكر الحر والفكرة الصائبة، بحيث تبقى شامة ادراكه محرومة من استشمام الرائحة المنعشة للأفكار الجديدة ومستجدات العلم.

ومن الواضح انّ حركة الفكر قد بدأت طريقها الطويل من السؤال، لأنها دائماً عبارة عن محاولات للإجابة على التساؤلات، ولا يُطرح السؤال إلّا حينما يبدأ الشك، وبذلك نرى انّ الحركة تبدأ في خضم الصراع بين الشك واليقين، وتشق طريقها المتعرج نحو الهدف النهائي. ولا شك في أنّ اجتياز الفكر لتعرجات ومنعطفات الخطأ والصواب ودخولها الى ميدان الصراع بين الحق والباطل، يؤدي الى جريان نهر التأريخ الانساني العظيم.

وهكذا يتضح ما يلي: مثلما انّ بامكان الشك المطلق الحاق الضرر بالفكر الانساني، بإمكان الجزم او القطع غير القائم على اساس ان يلحق الضرر بالفكر الانساني بل ويقوّضه ايضاً. فالحيرة في وادي الشك المطلق المرعب، والانحباس بين جدران الجزم الفارغ، مرحلتان تشكلان خطراً كبيراً على الفكر الانساني، وطالما سقط منهما الكثيرون في وادي الهلاك.

فالسالك لطريق الفكر الصائب لابد له من قطع هذا الطريق بجزم وتحفظ بحيث لا يدع أذياله تتلوث بغبار هذين الواديين. ولا شك في أنّ السؤال والجواب المستمرين في مضمار الفكر والصراع الدائم بين الشك واليقين، يعملان على انطلاق الفكر نحو الهدف المطلوب والغاية المنشودة. فالتوقف في التفكير لا يعني سوى موت الفكر. ومن الواضح انّ الانطلاقة المصرة والحركة الدائبة، سمة من السمات الذاتية للفكر الانساني.

فالفكر إذن وفق رؤية الفلسفة الاسلامية هو حركة من المقصد الى المبدأ ثم عودة من المبدأ الى المقصد. وعبّر البيت التالي عن هذا التعريف كما يلي:

الفكـــر حـــركة الى المـبادي ومـــن مـــبادي الى المـرادِ[١]

فالحركة من المقصد الى المبادئ ومن ثم العودة مـن المـبادئ الى المـقصد، عبارةعن مسار منطقي ثابت ومنظم بإمكانه ان يمنع الفكر عن أيّ انحراف نحو اليمين أو اليسار، ويساعده على الانطلاق في الصراط المستقيم الذي يمثل طريق الوصول الى الحقيقة.

فالرابطة بين المقصد والمبادئ عبارة عن خط له جذور في الوجود وعـالم العين، وينبغي ألّا يُنظر اليه كأمر وضعي غير متصل بعالم العين. فلو حدث مثل هذا التصور لانفصمت عرى الحركة الفكرية ولأُصبح كل شيء غريباً على كل شيء.

في الفكر الصحيح المنطقي، تجري حركة الفكر على خـط الارتـباط بـين المقصد والمبادئ، وهذا هو عين الحبل الدقيق الذي يفصل بين الفكر المـنطقي والفكر غير المنطقي. والحركة الفكرية اذا كانت تربط بين المقصد والمبادئ عبر الخط المنطقي وتوصل بين الاثنين، ليس بإمكانها ان تـتوقف قـط، لأنّ خـط الارتباط بين المقاصد والمبادئ يمتد الى قلب عالم الوجود والعين، وما دام هذا الامتداد، فلن تتوقف حركة الفكر الانساني على هذا الخط في مختلف المراحل وستستمر الى ما لا نهاية.

لا إفراط ولا تفريط

انطلاقاً مما تقدم، يتضح انّ الطريق الوسـطى، أي طـريق الاعـتدال، هـي أفضل الطرق للوصول الى المقصد والغاية، إذ انّ اي إفراط او تفريط يبعث على الانزلاق والانحراف والسقوط.

وسبق ان ذكرنا بأنّ الشيخ شهاب الدين السهروردي يُعيد جـميع القضايا

---

١ ـ اللآلئ المنتظمة، ص ٨.

الموجهة، الى قضية واحدة وهي القضية الضرورية او البتّاتة.

وبحث فريق آخر من علماء المنطق المتأخرين، القضايا الموجهة بشكل مفصل، غير انهم سلكوا طريق الإفراط في تقسيم القضايا.

وهناك على هذا الصعيد طريق ثالث بعيد عن إفراط المتأخرين وتفريط السهروردي. فلو تمّ التحدث عن مراتب الضرورة المتفاوتة ومواردها المختلفة بدون الدخول الى التفاصيل والجزئيات، فلا شك في انّ مثل هذا الاسلوب بعيد عن اسلوبي الافراط والتفريط، ويساعد على حل الكثير من المعضلات.

ولا يمكن تعريف أصل معنى الضرورة إذ يتعذر استخدام مفهوم في تعريفه هو أعرف وأجلى من مفهوم الضرورة. فكل مفهوم يُستخدم في تعريف معنى الضرورة إما هو بمستوى معنى الضرورة او اقل منه من حيث الوضوح. ولذلك فمفهوم الضرورة ـ وكما هو الحال بالنسبة لمفهوم الوجود ـ مرتسم في لوحة الادراك الانساني بدون أية واسطة، وينطبق هذا الأمر على مفهومي الامكان، والامتناع أيضاً.

أقسام الضرورة

تقسّم الضرورة بحسب مواردها المختلفة الى ستة أقسام هي:

١ ـ الضرورة الذاتية.

٢ ـ الضرورة الأزلية.

٣ ـ الضرورة الوصفية.

٤ ـ الضرورة في وقت معين.

٥ ـ الضرورة في وقت غير معين.

٦ ـ الضرورة بشرط المحمول.

الضرورة الذاتية وإصالة النظام الميتافيزيقي

الضرورة الذاتية تصدق في الموارد التي تكون فيها نسبة محمول القضية الى موضوعها ضرورية مع قيد وجود الموضوع. اي ما دام موضوع القضية موجوداً، تكون نسبة المحمول الى ذلك الموضوع ضرورية. وهذا النوع من القضايا التي تُدعى بالضرورية الذاتية، يتحقق في ثلاثة موارد هي:

١ ـ حينما يُحمل الشيء على ذاته، كما لو قيل «الانسان انسان». ومعنى هذه القضية هو انه لا يوجد أي شيء في العالم فاقداً لذاته. ويُدعى هذا النوع من الحمل في هذا النوع من القضايا بـ «الحمل الأولي الذاتي». وقد يُقال انّ هذا النوع من القضايا لا معنى له، لأنها لا تحمل أي رسالة وليس فيها كلام جديد. وقيل في الإجابة: صحيح اننا لا نجد في هذه القضايا كلاماً جديداً، غير ان الحمل الأولي الذاتي في القضية، حقيقة ليس بالامكان كتمانها، ولابد للانسان من القبول بها شاء ام أبى. لأنها لو رُفضت وعلى غرار الموقف المادي الديالكتيكي، فلن يكون اي حكم في العالم صحيحاً، ولن يكون اي كلام واقعياً وحقيقياً.

وأساس الاختلاف بين الفكر المادي الديالكتيكي وغيره يكمن في هذه المسألة بالذات وهي: هل الموجود في هذا العالم هو الموجود نفسه، ام انه في ذات الوقت غيره أيضاً؟ وهكذا نرى كيف يجد الحمل الأولي الذاتي موضعه المستحكم في القضية، ويؤدي دوره العظيم في النظام الفكري والفلسفي.

وهنا تتضح لنا الحقيقة التالية ايضاً وهي: انّ النظام الفكري والفلسفي في الميتافيزيقا وإن لم يقدم اكتشافاً جديداً بالمعنى التجربي والعلمي، ولكن ليس هناك اي معنى لأي اكتشاف بدون ذلك النظام الفكري. ففي ظل هذا النظام الفكري، يجد كل شيء معناه، وبامكان كل كائن الاحتفاظ بموضعه مع سائر الكائنات ضمن إطار الرابطة المنطقية. وليس بإمكان أي احد التحدث خارج

النظام الفكري الميتافيزيقي ويكون لحديثه معنى واقعي. فكل كلام يقال فإنه وفي ذات الوقت الذي يُلقي معناه الاول في ذهن السامع، بإمكانه ان يُلقي المعنى المضاد في ذهنه أيضاً. وهذا الاختلاف في المعنى او التضاد في فحوى الكلام بإمكانه ان يكون مدمراً لأنّ المتحدث نفسه ليس بمقدوره تعيين أحد المعنيين، ما لم يكن لديه اعتقاد راسخ بمعنى الحمل الأولي الذاتي.

وهكذا فالذين انطلقوا لمحاربة النظام الفكري الميتافيزيقي، فالحربة التي كانت في ايديهم هي حربة الميتافيزيقا، لأنّ ادعاءهم الاول هو: «النظام الفكري الميتافيزيقي غير صحيح».

واذا ما شاءت هذه الفئة ان تبقى وفيةً لادعائها وثبتت على كلامها، فلا بد لها من القبول بما ادعته، اي تقبل بصحة جملة «النظام الفكري الميتافيزيقي غير صحيح». ولن يكون لديها اعتقاد بصحة هذه الجملة إلّا اذا كان لديها اعتقاد بصحة الحمل الأولي الذاتي. والاعتقاد بصحة الحمل الأولي الذاتي هو عبارة عن الايمان بالنظام الفكري الميتافيزيقي. وبذلك ندرك انه ليس بالإمكان التصدي للنظام الفلسفي الميتافيزيقي بأية حربة كانت، ما لم تكن هذه الحربة من جنس النظام الفكري نفسه. وعليه لو هبّ البعض لإعلان الحرب على هذا النظام بدون الاستعانة بهذا النظام نفسه، فلا ريب في انهم سيحصدون الفشل منذ اللحظة الاولى ويحفرون قبورهم بأيديهم، إذ لابد لهم في بادئ الأمر من القبول بمعنى قضية الحمل الأولي الذاتي. فإذا لم يقبلوا معنى هذه القضية، لسقطوا في هوة جواز التناقض مباشرة، ولن يُصبح بمقدور اي شيء ان يكون قابلاً للاثبات، بما فيها قضية «جواز التناقض».

اذن فالنواة الأصلية لشجرة الاختلاف بين النظامين الميتافيزيقي وغير الميتافيزيقي، كامنة في قضية الحمل الأولي الذاتي ولو أُخذت هذه القضية كواقعية وحقيقة، أُخذ بالنظام الميتافيزيقي ايضاً.

والمدهش في الأمر انّه ليس بالإمكان رفض قضية الحمل الأولي الذاتي

كواقعية ما لم يؤخذ بها. فحينما تُرفض هذه القضية من قبل البعض، فهذا الرفض في الواقع هو بمثابة القبول والأخذ بالقضية السالبة الحملية الذاتية. وبهذه الطريقة ندرك تعذر الهرب من سيطرة النظام الميتافيزيقي. اما اولئك الذين سلكوا هذا الوادي متصورين انهم قد تحرروا من هذا النظام، لم يتحرروا منه في الواقع وانما فقط على صعيد التلاعب بالألفاظ.

٢ـ والمورد الآخر من موارد القضية الضرورية الذاتية، المورد الذي تُحمل فيه إحدى ذاتيات الشيء على الشيء، سواء كان ذلك الأمر جنساً او فصلاً، كما لو قيل «الانسان حيوان». فحمل الحيوان على الانسان، حمل ذاتي، على غرار حمل الناطق على الانسان.

٣ـ والمورد الثالث، حينما يُحمل أحد لوازم الماهية عليها، كما لو قيل «العدد (٤) زوجي». فزوجية العدد (٤) وإن كانت معنى عرضياً، ولكن بما انّها لازم من لوازم الماهية، فمن الضروري حملها على الماهية، ولذلك تُعدّ إحدى موارد القضية الضرورية الذاتية.

جميع الموارد الثلاثة اعلاه تشترك في قيد واحد وهو عبارة عن صدق معنى الضرورة عند وجود ذات الموضوع في القضية. فحينما لايُعتبر قيد الموضوع في القضية، فليس هناك أي معنى لأي قسم من اقسام الضرورة الذاتية.

الضرورة الأزلية

الضرورة الأزلية نوع من الضرورة التي لم يُلاحظ فيها أيّ قيد بما فيه قيد بقاء وجود الموضوع المأخوذ بنظر الاعتبار في القضية الضرورية الذاتية. وتصدق هذه الضرورة على الباريء تعالى وصفاته كما لو يقال: «الله تعالى موجود» او «الله تعالى عالم وقادر وحيّ». فكما يصدق الوجود على الباريء تعالى بنحو الضرورة الأزلية، تصدق صفات العلم والقدرة والحياة وغيرها عليه تعالى بنحو الضرورة الأزلية أيضاً.

ومعنى الضرورة الأزلية هو انه ليس بمقدور قيد بقاء وجود الموضوع ان يكون معتبراً، لأنّ هذا القيد لا يُعتبر إلّا اذا كانت للموجود ماهية. اما إذا لم توجد له ماهية، بل كان وجوده عين ماهيته، فلا معنى حينذاك لقيد بقاء وجود الموضوع. وحينما يفقد قيد بقاء وجود الموضوع معناه، تدعى تلك الضرورة بالضرورة الأزلية. وعليه لا يوجد أي قيد او شرط زائد في الضرورة الأزلية وكذلك في الضرورة الذاتية. ولذلك تُدعى هاتان الضرورتان كلاهما بـ «الضرورة المطلقة»، لأنهما متحررتان من كل قيد او شرط زائد. غير انّ القضية الضرورية الذاتية غير متحررة من قيد ذاتي كامن في باطنها. فما دام موضوعها موجوداً فهي محكومة بحكم الضرورة، بحيث لو فُرِض عدم وجود موضوعها، لما وُجد حكم الضرورة أيضاً. على العكس من الضرورة الأزلية المطلقة حتى من هذا القيد أيضاً، لأنّ الضرورة فيها عين الوجود، مثلما الوجود عين الماهية. والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذا الكلام هي: الضرورة ما هو موجود، وهو نفس معنى أزلية الضرورة.

ويلاحظ إطلاق إسم القضية الضرورية المطلقة على الضروريتين الذاتية والأزلية في آثار صدر المتألهين الشيرازي ايضاً، من ذلك قوله:

«.. فإن حكم فيها بضرورة نسبة المحمول الى ذات الموضوع من غير شرط زائد فضرورية مطلقة سواء كانت أزلية كقولنا «الله تعالى قيوم بالضرورة»، او ذاتية مقيدة بما دامت الذات كقولنا «الانسان حيوان» لأنّ ضرورتها غير متأبدة بل مع بقاء الذات»[1].

وهكذا نلاحظ إطلاق «الضرورية المطلقة» على كلا الضروريتين الأزلية والذاتية. ولكن من الأجدر أن يُطلق إسم الضرورية المطلقة على الضرورة الأزلية فقط، لأنها القضية الوحيدة المتحررة من كل قيد وشرط. فالضرورية

---

١ ـ اللمعات المشرقية، ص ١٦.

الذاتية وإنْ كانت متحررة من كل قيد وشرط خارجي الا انها غير متحررة من القيد الداخلي الذي هو عبارة عن بقاء الموضوع في حين انّ الضرورة الازلية متحررة حتى من قيد بقاء الموضوع.

الضرورة المقيدة

اضافة الى القضيتين السابقتين، أي الضرورية الذاتية والضرورية الأزلية، هناك أربع قضايا اخرى هي:

١ـ الضرورية الوصفية (المشروطة العامة).

٢ـ الضرورية في وقت معين (الوقتية المطلقة).

٣ـ الضرورية في وقت غير معين (المنتشرة المطلقة).

٤ـ الضرورية بشرط المحمول.

وفي هذه الاقسام الأربعة، لم تُستعمل الضرورة بشكل مطلق، وانما هي مقيدة بشكل أو بآخر.

فالمشروطة العامة عبارة عن القضية التي يكون فيها الحكم بضرورة النسبة مشروطاً بوصف من الأوصاف كما لو قيل «كل كاتب يحرك أصابعه حين الكتابة». ومن الواضح انّ حركة الأصابع لا تكون ضرورية للكاتب إلّا إذا كان متصفاً بوصف الكتابة. وإلّا فلن تكون هناك أية ضرورة في هذه القضية.

والقضية الوقتية المطلقة عبارة عن القضية التي يختص فيها الحكم بضرورة النسبة بوقت معين. كما لو قيل «يخسف القمر حينما تقع الارض بينه وبين الشمس».

والقضية المنتشرة المطلقة هي القضية التي لا يختص الحكم بضرورة النسبة فيها بوقت معين وان كان مقيداً بالوقت. كما لو قيل «كل انسان يتنفس في وقت

ما». فأصل التنفس في وقت من الأوقات ضروري للانسان في هذه القضية وإن لم يُحدَّد ذلك الوقت بشكل دقيق.

والقضية الضرورية بشرط المحمول عبارة عن القضية التي يُشترط فيها الحكم بضرورة النسبة بوجود المحمول، لأنّ الوجود ـ سواء كان مطلقاً ام مقيداً ـ يرافق الضرورة دائماً. وعليه يمكن القول متى كان الوجود، كانت في أعقابه الضرورة ايضاً.

وهكذا وعلى ضوء ما سبق يتضح انّ هناك تقابلاً من سنخ التقابل بين الموضوع والمحمول، بين الضرورية الذاتية والضرورية بشرط المحمول. ففي القضية الضرورية الذاتية يُعدّ بقاء وجود الموضوع أساس الضرورة، في حين يؤلف بقاء وجود المحمول أصل الضرورة في القضية الضرورية بشرط المحمول.

وقد يطرح السؤال التالي نفسه: لماذا يُعدّ بقاء وجود الموضوع قيداً ذاتياً وداخلياً في القضية الضرورية الذاتية، بينما يُعدّ بقاء وجود المحمول قيداً خارجياً في القضية الضرورية بشرط المحمول؟

وأعتقد انّ الإجابة على هذا السؤال كامن في العلاقة بين الموجود والماهية. وقد طُرحت هذه المسألة المهمة جداً في الكتب الفلسفية تحت عنوان «زيادة الوجود على الماهية».

بديهية الجهات الثلاث

سبق أن ذكرنا بأنّ المفاهيم الثلاثة ـ أي الضرورة، والإمكان، والامتناع ـ والتي تُدعى باعتبارات الماهية ليست بحاجة الى أي تعريف إذ لا يمكن استخدام مفهوم في تعريفها هو أعرف منها وأجلى. ولهذا فهي كمفهوم الوجود مرتسمة في لوحة الادراك الانساني. واولئك الذين حاولوا ان يجدوا تعريفاً لها سقطوا من حيث يشعرون ولا يشعرون، في وادي الدور او التسلسل. فالبعض قد عرّف الواجب او الضرورة بأنه ما يلزم من فرض عدمه المحال. وقالوا في

تعريف الممكن بأنه ما لا يلزم من فرض وجوده او عدمه المحال. وقالوا في تعريف الممتنع بأنه الشيء غير الممكن. وهكذا نرى انهم ورغم كل ما بذلوه من جهود، لم يفعلوا سوى استخدام بعض هذه المفاهيم في تعريف البعض الآخر. وهذا طريق لا يوصل الى الهدف ولا يجني أحد منه سوى الحيرة والتلاعب بالألفاظ.

وهكذا تعد مفاهيم الضرورة، والإمكان، والامتناع، من المفاهيم البديهية التي يجد المرء معناها لديه بدون تدخل اي مفهوم آخر.

الحكم بالبداهة بديهي أيضاً

يقول بعض المحققين بأنّ هذه المفاهيم الثلاثة فضلاً عن كونها بديهية، يُعدّ الحكم بها بديهياً أيضاً. فنحن نعلم أنّ بعض الأحكام ورغم انها بديهية في حد ذاتها، إلّا انها بحاجة الى نوع من إلفات النظر والتذكير. وقد قال ملا هادي السبزواري في ذلك:

«والحق إنّ الحكم بأنها بديهية بديهي أيضاً كالوجود وإن احتاج الى منبّه، مثل أن يُلاحَظ انّ الصبيان مثلاً لا يتوقفون في معرفة وجوب الزوجية للأربعة، وامتناع الفردية لها، وإمكان حصول الحركة لزيد»[١].

تنويه

ذكرنا بأنّ مفاهيم الضرورة، والامكان، والامتناع، مرتسمة في لوحة ادراك الانسان بدون أية واسطة. اي انّ ظهورها في الذهن ليس بحاجة الى أي تعريف، وانما هي أبده من أي تعريف. ولكن يجب ألّا يُفهم بأنّها تُرسم في لوحة الادراك كالمحسوسات، لأنّ هذه المفاهيم الثلاثة ومثل سائر المفاهيم الفلسفية كالوحدة، والكثرة، والعلية، والمعلولية، والحدوث، والقدوم، وحتى مفهوم

١ـ

الوجود، ليس بالإمكان إدراكها عن طريق الحواس، وانما من خلال أرفع الأعمال العقلانية. وعليه ليس بمقدور حواس الانسان الانطلاق لدراسة المفاهيم والمعاني الفلسفية، لأنها تقع في أعلى مرحلة من مراحل الادراك الانساني. ولهذا السبب ايضاً تُدعى هذه المفاهيم بالمعقولات الثانية، والتي تؤلف اهم المسائل الفلسفية.

ومن اجل تسليط الضوء على فكرة عدم استيعاب الحواس للمفاهيم الفلسفية نلفت الانتباه الى مسألة الضرورة والجبر التي تستولي على جميع موجودات العالم. فهذه المسألة ظاهرة خاصة ليست بمستوى سائر ظواهر عالم الوجود التي تُحسّ. فليس هناك احد بمقدوره ان يحس الضرورة والجبر بإحدى حواسه الخمس، ومع ذلك يجد كل انسان معنى الضرورة والجبر في ذهنه بوضوح ودون ان ينبعث في نفسه أدنى شك بها. وبذلك يتضح ان العقل الانساني يدرك المفاهيم الفلسفية بطريق آخر غير الحس الظاهري.

وهكذا نجد أنّ جميع العلوم تنطلق لمعالجة قضاياها ومسائلها بالاستناد الى أصل فلسفي هو الضرورة والجبر في نظام العلية والمعلولية في عالم الوجود، في حين لم يتم الحصول على هذا الأصل الفلسفي عن طريق الحواس. ومن هنا يمكن القول انّ الاعتقاد باصالة الحس والاستعانة بالحواس الظاهرة، اسلوب ليس بمقدوره البرهنة على أية مسألة وإثباتها دون الاستناد الى أصل فلسفي غير محسوس.

الجهات الثلاث امور اعتبارية

من القضايا المهمة التي لابد من استعراضها، قضية اعتبارية الضرورة، والإمكان والامتناع. وهناك برهانان لإثبات اعتباريتها هما:

١ ـ نحن ندرك بوضوح انّ اية جهة من هذه الجهات الثلاث يمكن ان تصدق كصفة على الأمر المعدوم كقولنا «اجتماع النقيضين، ممتنع»، و «عدم الشريك

للبارئ تعالى، ضروري»، و «من الممكن ان تقع الكثير من الحوادث في المستقبل». وهكذا نلاحظ انّ الامتناع في المثال الأول، والضرورة في المثال الثاني، والإمكان في المثال الثالث، هي صفات يتصف بها المعدوم. والمعدومات في الأمثلة أعلاه كالتالي: اجتماع النقيضين، وشريك البارئ، والحوادث في المستقبل. إذن لو كان كل من الضرورة او الامكان او الامتناع، موجود في الخارج بالوجود العيني الخارجي، فمن المتعذر اتصاف الامور المعدومة بها، في حين طالما يحدث اتصاف الامور المعدومة بهذه الصفات.

٢ـ لو وُجدت هذه الجهات الثلاث في الخارج بالوجود العيني، فلابد ان تشترك مع سائر الموجودات العينية في أصل الوجود وتختلف فيما بينها في بعض الخصوصيات. وحينذاك يكون وجود كل منها، غير ماهيتها. وحينما يكون وجود كل منها غير ماهيتها، فليس من الممكن ان تتصف ماهية كل جهة من هذه الجهات بوجودها، بدون إحدى هذه الجهات، وحينذاك يُفتح باب التسلسل، ولن تكون هناك نهاية لهذه البداية.

ومما يجدر ذكره هو اننا حينما نقول بأنّ الضرورة، والإمكان، والامتناع مفاهيم اعتبارية، فلا نقصد انها سلسلة من الامور الذهنية والادراكية التي لا وجود لها إلّا في عالم الفكر، بل إنها وإنْ كانت غير موجودة في الخارج بوجود عيني، إلّا انها متصلة بعالم العين والخارج بشكل غامض وباعث على الحيرة، ولها جذور في قلب نفس الأمر، وترتوي من عين الواقعية. ولذلك تُدعى الكثير من المفاهيم الفلسفية بالمعقولات الثانية، بحيث حينما يُقال «تعلم الكتابة، أمر ممكن في الخارج»، يُحكَم بإمكان الكتابة في الخارج. وهذا معناه انّ اتصاف الانسان بإمكان الكتابة، شيء موجود في الخارج واقعاً وليس بالإمكان انكاره، رغم انّ معنى الإمكان غير موجود في الخارج بوجود خارجي. وعليه يمكن القول انّ عالم الخارج هو ظرف الاتصاف دائماً على صعيد المعاني الاعتبارية النفس الأمرية، وان كان عالم الفكر يمثل ظروف العروض. ويمكن

القول بتعبير آخر: لو اتصفت ذات الشيء بصفة ما في موقع خاص، فليس من اللازم ان يكون لتلك الصفة حضور عيني في ذلك الموقع الخاص. وقد وردت هذه الفكرة في جملة قصيرة ذات معنى مشهورة بين الحكماء المسلمين:

«إنّ اتصاف الذات بصفة، في ظرف لا يقتضي ثبوت تلك الصفة فيه، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا فرع ثبوت الثابت».

ان الالتفات الى وجود نوع من الاختلاف بين ظرف العروض وظرف الاتصاف يساعد على حل الكثير من المسائل في باب الأمور الاعتبارية، إذ انّ ظرف الاتصاف في الامور النفس الامرية هو عالم الخارج، في حين يمثل عالم الفكر والذهن ظرف العروض.

إصالة الوجود وتحول في الجهات الثلاث

ما أشرنا اليه الى الآن بشأن الضرورة والامكان والامتناع، يقوم على اساس الفهم الذي لدى جمهور المتكلمين عن هذه المفاهيم دون الاهتمام الدقيق بقضية إصالة الوجود التي هي قضية أساسية وجوهرية، حتى انّ بعض الحكماء الذين جاءوا من بعد صدر المتألهين لم يلتفتوا الى الدور العظيم لمبدأ إصالة الوجود، فاستمروا في ذات الطريق الذي سلكه الجمهور، في حين لو كان قد أُولي اهتمام كامل نحو «إصالة الوجود واعتبارية الماهية» ودُقّق في طريقة ارتباط هذا المبدأ بسائر المسائل، لفُهمت تلك المفاهيم بشكل آخر.

من الواضح ان مسألة إصالة الوجود لم تُطرح قبل صدر المتألهين كمبحث اساسي مستقل، وإن كان معناها قد حظي باهتمام بعض كبار رجال الفكر. لذلك ليس عجيباً إذا لم يُلتفت قبل صدر المتألهين الى الدور الحاسم الذي يلعبه هذا المبدأ الفلسفي الأساسي على صعيد سائر المسائل الفلسفية. لكن العجيب هو أنه لم تتم الى الآن دراسة كاملة وجديرة حول العلاقة فيما بين هذا المبدأ

وسائر المسائل الفلسفية رغم طرح صدر المتألهين له كمبحث جوهري وأساسي. وربما من أسباب هذا الحدث التاريخي هو انّ اصالة الوجود ووحدة الوجود كالوليدين اللذين يرضعان من ثدي واحد. ومن الواضح انّ الفقهاء والمتشرعين يرفضون قضية وحدة الوجود. اذن فقد وضع مبدأ إصالة الوجود النمط الفكري عند الحكماء والمتكلمين ازاء الجهات الثلاث السابقة، أمام تحول أساسي.

الحركة التأريخية للجهات الثلاث

لا بأس من استعراض الحركة التأريخية لهذه الجهات الثلاث في الفلسفة الاسلامية والكلام الاسلامي من أجل توفير الأرضية اللازمة للمبحث القادم، اي إصالة الوجود. ونستعين بهذا الشأن بكتاب «اصول الفلسفة واسلوب الواقعية»:

«ما وصل بهذا الشأن منذ الأزمنة الموغلة في القدم هو ان كلاً من الضرورة والامكان والامتناع هي عبارة عن الخاصية الخاصة لبعض الماهيات والذوات. اي انّ الماهيات مختلفة بالذات، فلبعضها خاصية ضرورة الوجود، ولبعضها خاصية إمكان الوجود، وللبعض الآخر خاصية امتناع الوجود. وعلى هذا الأساس تُقسَّم الماهيات الى ثلاثة انواع: واجبة الوجود، وممكنة الوجود، وممتنعة الوجود.

عُرف الواجب بأنه ما تقتضي ذاته وماهيته الوجود، والممتنع بأنه ما تقتضي ذاته وماهيته العدم، والممكن بأنه ما لا تقتضي ذاته وماهيته الوجود والعدم معاً.

ثم أصبح الفلاسفة اكثر دقة ورأوا انّ تعريف الذاتي ناقصاً بل ساذجاً، وقالوا لا معنى للقول بأنّ الذاتي هو ما يقتضي وجوده او عدمه، وتساءلوا: كيف بإمكان الشيء ان يكون موجِداً او عادماً لذاته. وقالوا: انّ واجب الوجود

هو الموجود الذي لم يصل اليه وجوده من علة خارجية، وممتنع الوجود هو ما لم يكن عدمه معلولاً لعلة خارجية، وليس واجب الوجود هو الذات التي توجِد نفسها، وكذلك الأمر بالنسبة لممتنع الوجود فليس هو الذات التي تعدم نفسها.

نعم انّ بالامكان القول بأنّ واجب الوجود هي الماهية التي لو تصورها العقل، لانتزع الموجودية من حاق ذاتها. كما لو تصور العدد (٤)، فإنه بمجرد أن يتصوره ينتزع زوجيته من حاق ذاته، ويرى استحالة خلاف ذلك.

كذلك، إنّ ممتنع الوجود ماهيةٌ لو تصورها العقل، لانتزع المعدومية من حاق ذاتها.

اذن فواجب الوجود ذاتٌ ليست من ناحية الغير، وليست معلوله للغير، وينتزع العقل الموجودية من حاق ذات هذا الواجب. وممتنع الوجود ذاتٌ معدومة بحد ذاتها وبقطع النظر عن اية علة خارجية، وينتزع العقل المعدومية من ذات هذا الممتنع. وممكن الوجود ذاتٌ من ناحية الغير ومعلولة الغير بحيث لا ينتزع العقل من ذات هذا الممكن لا الموجودية ولا المعدومية.

وحينما ازداد الفلاسفة تعمقاً في الالهيات وأقبلوا على البراهين الخاصة بخواص الواجب أثبتوا انّ واجب الوجود ليس من الممكن ان يكون مركباً مثل سائر الأشياء من الماهية والوجود، بل يجب ان يكون وجوداً محضاً وهوية صرفة. ولذلك لا يُعد صحيحاً تعريف الواجب بأنه الماهية التي تُنتزع موجوديتها من حاق ذاتها، بل التعريف الصحيح هو: الحقيقة التي هي وجود صرف قائم بذاته.

وطبقاً لرأي هذه المجموعة من الفلاسفة ليس من الصحيح اعتبار الضرورة أو الامكان أو الامتناع خاصية لماهيةٍ من الماهيات، إذ رأينا ان الوجوب الذاتي ليس بإمكانه ان يكون خاصية لماهية من الماهيات بل وجوب الواجب بالذات، خاصية ذاتية له، ويجب ان يكون وجوده وجوداً محضاً وهوية صرفة

بلا ماهية»[١].

ووردت هذه المسألة في كتاب «شرح التجريد» للقوشي كما يلي:

«وقد تؤخذ تلك الثلاثة بحسب الذات فتكون القسمة حقيقية وذلك لأنّ نسبة كل محمول ـ سواء كان وجوداً أو غيره ـ الى موضوعه، لا يخلو ذات الموضوع إما أن يقتضي تلك النسبة اولا، وعلى الثاني إما أن يقتضي نقيض تلك النسبة أولا، والأول هو الوجوب، والثاني هو الإمتناع، والثالث هو الامكان»[٢].

وورد في موضع آخر من الكتاب ما يلي:

«.. قسمة الذات الى الأقسام الثلاثة: الواجب، والممكن، والممتنع، قسمة حقيقية لا مخرج منها، لأنّ الذات إما أن يقتضي الوجود او العدم، او لا هذا ولا ذاك...»[٣].

وهكذا نرى كيف تم اعتبار الجهات الثلاث ـ اي الضرورة، والامكان، والامتناع ـ من ماهية وذات الاشياء. ولذلك قيل لو كانت الماهية تقتضي الوجود في حد ذاتها تدعى «واجبة الوجود»، واذا اقتضت العدم تدعى «ممتنعة الوجود»، لكنها اذا كانت في حد ذاتها لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم تدعى «ممكنة الوجود».

ومن حيث التطور التأريخي على صعيد الجهات الثلاث، ينبغي أن يُعدّ هذا الرأي من أكثر الآراء ابتدائية، وقد ورد في أغلب كتب المتكلمين وفي آثار بعض الحكماء. ثم قيل في المرحلة الثانية من التطور التأريخي بشأن الواجب: لو

---

١ ـ

٢ ـ شرح تجريد القوشي، مطبوع في حاشية شرح المواقف لعضد الدين الأيجي، ج ٢، ص ٧١.

٣ ـ نفس المصدر، ص ٧٢.

تصور العقل واجب الوجود، لانتزع الموجودية من حاقه ومتن هويته. ويمكن ملاحظة مثل هذا التعبير حتى في آثار صدر المتألهين الذي اسس مبدأ إصالة الوجود، كقوله التالي:

«وأمّا الثانية فنقول: إن الموجود في نفس الأمر لا يخلو إما أن يكون موجوداً في مرتبة نفس ذاته من حيث هي هي، اي كما أنّه موجود في نفس الأمر فكذلك موجود عند ملاحظة الذات من حيث هي الذات مع قطع النظر عن إعتبار شيء آخر معه حتى يكون موجوداً بجميع الإعتبارات الواقعة في نفس الأمر منشأ لصحّة الحكم عليه بالموجودية ومصداقاً لحمل الموجود فيكون وجوده واجباً لذاته بذاته وهو المطلوب.

أولم يكن كذلك بل يكون أيساً بعد ليس وفعلاً عقيب قوّة كالماهيات الإمكانيّة حيث أنّها وجدت بعد أن لم يكن موجودة وصارت بالفعل حينما كانت بالقوّة بحسب ذواتها...»[1].

نلاحظ في هذه العبارة انّ الوجوب يُنتزع من حاق ذات الواجب، لأنّ ذات الواجب موجودة بقطع النظر عن أيّ شيء آخر. كما يُنتزع الإمكان من حاق ذات الممكن، لأنه دائماً يصل بواسطة غيره من مرحلة العدم الى مرحلة الوجود، ويحصل على فعليته بعد ان كان بالقوة.

وليس هناك شك في انّ صدر المتألهين قد انسجم في كلامه أعلاه ـ ومثل الكثير من كلامه ـ مع رأي جمهور الحكماء المسلمين، غير انّ محتواه لا ينسجم مع مبدأ إصالة الوجود واعتبارية الماهية، لأنّ الوجوب طبقاً لهذا المبدأ ـ سواء كان بالذات او بالغير ـ مساو للوجود وليس للماهية نصيب منه. أي مثلما انّ الموجودية ـ طبقاً لمبدأ إصالة الوجود ـ صفة للوجود، ويمكن تبرير اتصاف الماهية بصفة الموجودية بكونها من باب المجاز والاستعارة، كذلك الوجوب ـ او

---

١ ـ المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، ص ١٦.

الضرورة ـ يُعدّ صفة للوجود، وتتصف الماهية بصفة الوجوب أو الضرورة من باب المجاز والاستعارة.

بتعبير آخر: انّ الوجوب ليس سوى الوجود، مثلما انّ الامتناع ليس سوى العدم، لأنّ حقيقة الوجود من حيث كونها وجود لا تقبل العدم قط، مثلما لا يقبل العدم حقيقة الوجود. ومعنى امتناع اجتماع النقيضين هو انه لا يوجد أي انسجام بين الوجود والعدم، فلا يقبل الوجود العدم، ولا يقبل العدم الوجود، بل انّ الوجود هو وجود دائماً، والعدم هو عدم دائماً. وكما لا يمكن سلب الوجود عن الوجود كذلك لا يمكن سلب العدم عن العدم. وبذلك نعرف انّ الضرورة شأن الوجود وصفته، والامتناع شأن العدم وصفته.

اذن لا يبقى من الجهات الثلاث بين أيدينا سوى «الإمكان»، اي هو اللا اقتضاء ازاء كل من الوجود والعدم، فإنه لا يحمل ضرورة الوجود ولا عنده إمتناع العدم. ولا يمكن أنْ نجد هذا المعنى ـ أي سلب ضرورتي الوجود والعدم ـ إلّا في عالم الماهيات.

ويمكن القول على هذا الأساس أنّ الإمكان شأن الماهية وصفة الذات. وعليه، ما جاء في آثار الحكماء والمتكلمين من وضع الضرورة والامتناع في مستوى الإمكان وعدّهما من اعتبارات الماهية، لا أساس له قط وبعيد عن الواقع، إذ انّ الإمكان هو الأمر الوحيد الذي يمكن عده من اعتبارات الماهية. فالضرورة هي صفة الوجود دائماً، والامتناع خاصية العدم. بتعبير آخر: متى ما صدق الوجود، صدقت الضرورة او الوجوب أيضاً. ومتى ما صدق العدم، صدق الامتناع أيضاً.

اذن فالضرورة، والامتناع، والامكان، مساوية ومرادفة للوجود والعدم والماهية على التوالي.

الإمكان الفقري

على ضوء ما سبق، يُثار سؤالان أساسيان لابد من الاجابة عليهما: الاول، اذا كانت الضرورة خاصية الوجود، والوجود مساوق للوجوب، فما معنى تقسيم الموجود الى واجب وممكن؟ وما المراد بالامكان في باب الوجود؟

وقيل في الإجابة، يختلف الامكان في باب الوجود عن الامكان في باب الماهيات. فالإمكان الذاتي في باب الماهيات ـوكما سبق ان ذكرناـ عبارة عن لا اقتضائية الوجود والعدم، في حين انّ الامكان في باب الوجود عبارة عن تعلق الموجود بواجب الوجود بالذات، إذ طبقاً لمبدأ إصالة الوجود لا معنى لحقيقة المعلول وطريقة وجود كل ممكن الوجود، سوى التعلق بواجب الوجود.

بتعبير آخر: إنّ حقيقة كل وجود في عالم الامكان، هي عين معلوليته للعلة وتعلقه بها بحيث لا يمكن تصور أية حيثية وجهة سوى التعلق. اي انّ دور الوجود الامكاني في عالم الوجود، كدور المعاني الحرفية في عالم الكلام. فمثلما تُعد معاني الحروف في عالم الكلام والجُمل عين الربط والتعلق، تُعدّ الوجودات الإمكانية أيضاً عين الربط والتعلق بالعلة الأصلية في عالم الوجود.

اذن فالمعلولية لا تعني ارتباط الذات بغيرها، وانما هي عين الربط والتعلق بالغير.

وصفوة الكلام هي انّ الإمكان في باب الوجود هو انّ ارتباط المعاليل بالعلل ليس أمراً عارضاً، وانما هو عين ذات المعاليل، بحيث لو قيل بأنّ المعاليل ليست سوى الارتباط بالعلة لما كان هذا الكلام جزافاً. وهذا هو عين ما عبّر عنه صدر المتألهين بـ«الإمكان الفقري».

اذن وبعد الالتفات الى معنى «الامكان الفقري» الذي يُعدّ من جملة المسائل الرائعة في الفلسفة الاسلامية، ونتاج الفكر الخلّاق لصدر الدين الشيرازي، نصل الى هذه النتيجة وهي انّ التقسيم الأولي للموجود الى واجب وممكن

يعود الى هذا المعنى: بما انّ الوجود بالذات يتصف بخصوصية التشكيك والمراتب، فلابد ان تكون لديه مرتبتان: مستقلة، وغير مستقلة. وتدعى المرتبة المستقلة بالواجب، والمرتبة غير المستقلة بالممكن.

والغريب في الأمر انّ ما به الاشتراك بين المرتبتين المستقلة وغير المستقلة وما به الافتراق بين هاتين المرتبتين، واقعان في ذات الوجود وليس خارج الوجود. لذلك نلاحظ ـ مضافاً الى الضرورة ـ وقوع الإمكان الفقري في باطن الوجود، وعدّه من خصوصياته.

وانطلاقاً مما سبق يتضح معنى أولية تقسيم الموجود الى واجب وممكن، فمعنى أولية التقسيم في باب الوجود هو انّ نفس حقيقة الوجود لديها القابلية على التقسيم بدون أيّ تعيّن خاص سواء كان طبيعياً ام رياضياً وبدون أي أمر خارجي. وهذا أمر لا يتحقق بدون مبدأ التشكيك في الوجود.

وهكذا نجد أنّ صدر المتألهين الشيرازي قد استطاع من خلال إثبات مبدأين اساسيين وهما إصالة الوجود والتشكيك في الوجود، ان يحل الكثير من مسائل الفلسفة الالهية التي كان يكتنفها الغموض والإبهام، حلاً معقولاً ومنطقياً. ومن هذه المسائل: التقسيمات الأولية للوجود.

اذن فتقسيم الموجود الى واجب وممكن، وحادث وقديم، وعلة ومعلول، ومجرد ومادي، وبالفعل وبالقوة وما الى ذلك، ينبع من الوجود نفسه. ولذلك ينبغي البحث عن الإمكان الفقري في الوجود نفسه.

السؤال الثاني: اذا اعتبرنا الضرورة خاصية الوجود، والامتناع خاصية العدم، يلزم ان لا ينعدم اي موجود، ولا يوجد أي معدوم في العالم، لأنّ الوجوب الذي هو شأن الوجود دائماً لا يقبل العدم قط. والامتناع الذي هو شأن العدم لا يقبل الوجود قط. وعليه فالوجود هو وجود دائم، والعدم هو عدم دائم. ويلزم من هذا الكلام ان يكون كل موجود في العالم خالداً وأبدياً، وما هو غير موجود لا يوجَد قط. وحينذاك لابد أن يُطرح السؤال كالآتي: ما

هو مصدر كل هذه التحولات في عالم الوجود؟

والإجابة على هذا التساؤل ليست خالية من الصعوبة والتعقيد، ولكن بالإمكان العثور على حل مناسب بعد انعام النظر والتدقيق. فلا شك في أنّ اي موجود لا يُعدم وأنّ اي معدوم لا يوجد، لأنّ معنى ان يقبل الوجود العدم او يقبل العدم الوجود، ليس سوى اجتماع النقيضين. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ العدم غير قابل للوجود والوجود غير قابل للعدم، وهذا أمر من أبده البديهيات وأوضح الواضحات، وفي غير ذلك لا يكون الوجود وجوداً ولا العدم عدماً.

ولو كان بالإمكان سلب الوجود عن الوجود وسلب العدم عن العدم، لما تحقق اي حكم في العالم ولما أثمرت شجرة أي فكر. وعليه يُعدّ عدم موجودية المعدوم، وعدم معدومية الموجود، من أبده الاصول الفكرية التي لا يسري اليها أدنى ريب.

وما يحظى بأهمية كبيرة وما يجب الالتفات اليه هو ان المبدأ التالي: «أي موجود لا يُعْدَم وأي معدوم لا يوجد»، لا يستلزم ان يكون كل موجود في العالم ازلياً وأبدياً، ولا يتعارض مع اي تحول او تغير وحركة، لأنّ عدم الشيء أمر نسبي. فكل شيء، يظهر الى الوجود في آن وينعدم في آن آخر. وانعدامه في الآن الآخر ليس عدماً في الواقع ونفس الأمر.

وبتعبير آخر: ان انعدام الشيء في مرحلة من مراحل الواقع ونفس الأمر، ليس بمعنى انعدامه في جميع مراحل الواقع ونفس الأمر. فلو وُجِد الشيء في لحظة وانعدم في اللحظة الاخرى، فالانعدام في اللحظة الاخرى ليس انعداماً في الواقع لذلك الشيء. فالعدم لم يعرض في تلك اللحظة على الشخصية الواقعية لذلك الشيء.

واذا ما أردنا ان نسلط ضوءاً أكبر على هذا الموضوع لابد من دراسة مبدأ اساسي آخر وهو عبارة عن مبدأ «التشكيك في الوجود»، والذي يأتي من

حيث الأهمية بعد مبدأ «إصالة الوجود» في حل هـذه المسألة والكـثير مـن المسائل الاخرى.

مبدأ التشكيك في الوجود

طبقاً لمـقتضى مبدأ التشكيك في الوجود، تعد حقيقة الوجود ذات مـراتب مختلفة كما لو قيل بأنّ الوجود علة في مرتبة ومعلول في مرتبة اخرى، ومجرد في مرتبة ومادي في مرتبة اخرى، بالفعل في مرتبة وبالقوة في مرتبة اخرى. ويُقال للتفاوت في هذه المراتب بالتفاوت الطولي. ومعنى هذا الكلام هو انّ الاختلاف في المراتب هو بالشكل الذي يمكن تبريره عن طريق الشدة والضعف او المحيط والمحاط. بتعبير آخر: ان معنى الاختلاف في المراتب الطولية هو ان كل موجود في المرتبة العليا يشمل المرتبة التي هي أدنى منه ايضاً، وكل موجود في المرتبة السفلى مندك ومنطو في الموجود الذي هو أعلى منه مرتبة رغم انه واقـع في درجة من درجات الوجود.

اذن فكل مرتبة من المراتب الأعلى شاملة للمراتب الأسفل ومحيطة بها. كما انّ كل مرتبة من المراتب السفلى محاطة بالمراتب الأعلى وواقعة في باطنها. فهذا النوع من التفاوت في الوجود الذي يُعرف بـ «التـفاوت بـالشدة والضـعف»، يُدعى ايضاً بـ «التفاوت الطولي» أو «التشكيك في الوجود».

وهناك نوع آخر من التفاوت في عالم الوجود يدعى بالتفاوت الماهوي أو الاختلاف العرضي، كالاختلاف بين أنواع الجمادات او انواع النباتات او انواع الحيوانات. فالتفاوت بين الغراب والحمامة او بين التفاح والكمثرى ليس تفاوتاً تشكيكياً في الوجود، اي انه لا يحصل عن طريق الشدة والضـعف او العـلية والمعلولية، وليس ان احد النوعين محيط والآخر محـاط. وانمـا هـو اخـتلاف عرضي ناشئ من الذات والماهية. ويطلق بعض الحكماء على هذا النـوع مـن الاختلاف في عالم الوجود بالتكثر الظلماني، في حين يـطلقون عـلى التـفاوت

الاول اسم التكثر النوراني.

وربما يُثار السؤال التالي: ما هو مصدر ظهور الاختلاف العرضي والتفاوت الماهوي في العالم؟ وكيف يجب تبرير هذه الكثرة؟

الاجابة على هذا السؤال خارجة عن دائرة بحثنا، وما هو مهم لدينا هنا هو الاختلاف الطولي او الكثرة التشكيكية. وسبق أن ذكرنا بأنّ هذا الاختلاف حاصل بواسطة العلية والمعلولية او الشدة والضعف في الوجود. ومنشأ هذا الاختلاف هو الوجود نفسه. اي انّ ما به الاختلاف في باب التشكيك عين ما به الاشتراك. بتعبير آخر: انّ الاختلاف والكثرة نابعان من باطن الوحدة، وليس هناك من منشأ آخر للكثرة سوى الوحدة. وعليه اذا كانت الكثرة متدفقة من قلب الوحدة، واذا كانت شمس الاختلاف طالعة من افق الاتحاد، فكلما كان الاختلاف أكبر كان الاتحاد أقوى، وكلما كانت الكثرة أوسع كان الوحدة أصلب.

مرتبة كل موجود مقومة لذلك الموجود

بعد اتضاح مبدأ التشكيك في الوجود الى حد ما، فلابد من الاهتمام بمسألة اخرى لها صلة وثيقة بمبدأ: «كل موجود لا يُعدم وكل معدوم لا يوجد». وهذه المسألة هي: انّ كل مرتبة من مراتب الموجودات في السلسلة الطولية للوجود مقومة لمرتبتها. ففي السلسلة الطولية للعلل والمعاليل، تُعد مرتبة العلة مقومة للعلة، ومرتبة المعلول مقومة للمعلول. فالمرتبة الوجودية للمعلول على سبيل المثال هي عين هوية المعلول، بحيث يُعدّ تصور الانفكاك فيما بين وجود المعلول ومرتبته مساوياً لعدم ذلك المعلول. بتعبير آخر: انّ مرتبة كل موجود في السلسلة الطولية للوجود، ليست سوى هويته الواقعية.

واذا ما أردنا تسليط مزيد من الضوء على هذه الفكرة، فلابد من الاستعانة بمثال من عالم الماهيات، إذ لا يمكن الاستعانة بمثال من عالم الوجود على عالم

الوجود، لأنّ الوجود حقيقة واحدة لا أكثر، ولذلك نستعين هنا بمثالين من عالم الماهيات:

١ـ قيل في الفصل المميز الجوهري انّ الفصل بالنسبة الى النوع مقوم، وبالنسبة الى الجنس مقسّم. فالناطق بالنسبة الى نوع الانسان، مقوم. ومعنى هذا الكلام هو ان نوع الانسان مساو للعدم بدون معنى الناطق. وعليه يكون الانسان انساناً هو نفس كونه ناطقاً، وانّ اي انفكاك بين الانسان ومعنى الناطق هو بمثابة عدم الانسان.

٢ـ تؤلف الأعداد مراتب غير متناهية في سلسلتها الطولية التي بإمكانها ان تستمر الى مالا نهاية، وكل مرتبة عددية، منفصلة عن سائر المراتب ولها خصوصياتها المستقلة. ومن الواضح بأنّ مرتبة كل عدد ليست خارجة عن هويته، اي ان مرتبة كل عدد ليست أمراً عارضاً على العدد، وانما هي العدد نفسه. فمرتبة العدد (٢) او (٣) ليست خارجة عن هوية العدد (٢) او (٣)، وانما مرتبة العدد (٢) هي العدد (٢) نفسه، ومرتبة العدد (٣) هي العدد (٣) نفسه. وعليه فإنّ تصور الانفكاك بين العدد ومرتبته مساو لعدم ذلك العدد. وعلى هذا الأساس يُعدّ انتقال الأعداد أمراً غير ممكن قط. اي لو تصور أحد أنّ بإمكانه ان يضع العدد (٤) بدلاً من العدد (٥)، كان تصوره باطلاً لا معنى له، لأنّ العدد (٤) واقع في موضعه ـأي في مرتبته ـ بحيث يساوي تصور انتقاله لعدمه. لذلك يُعدّ الانتقال في نظام الأعداد بمثابة فناء عالم الأعداد البديع المرتب.

ومن خلال هذين المثالين يتضح لنا الى حد ما معنى الاتحاد في الهوية بين مرتبة الوجود والموجود. وحينما نعود الى مراتب الوجود المختلفة في السلسلة الطولية للوجود، سنجد انّ كل مرتبة من الوجود، عين ذلك الوجود، وليس بالإمكان حدوث اي انفكاك بين مرتبة الوجود ونفس الوجود. وبذلك تتضح وحدة الهوية بين المرتبة وذي المرتبة.

الزمان في الوجود، ليس خارج هوية الوجود

على ضوء ما تقدم في مضمار التشكيك ومراتب الوجود، يتضح انّ الزمان هو الآخر لديه مراتب مختلفة ايضاً، لأنّ ملاك التقدم والتأخر وأي اختلاف في مراحل الزمان، ليس خارجاً عن حقيقة الزمان قط. وانما ينبع كل اختلاف في حقيقة الزمان من باطن الزمان وليس لديه أي منشأ آخر خارج الزمان.

بتعبير آخر: ما به الاشتراك بين الماضي والحاضر والمستقبل ليس سوى حقيقة الزمان. ولكن يجب ان نعلم بأنّ ملاك التشكيك في كل شيء هو ان يكون ما به الاشتراك فيه عين ما به الاختلاف. وعليه بالإمكان القول انّ الموجود الممتد بالذات الذي يؤلف الاتساع والحركة المستمرة هويته، هو موجود مشكك ذو مراتب طولية متفاوتة. فالتفاوت بين الحركة السريعة والحركة البطيئة ليس خارجاً عن هوية الحركة. اي لا يجب البحث عن منشأ هذا الاختلاف في خارج حقيقة الحركة، لأن حقيقة الحركة تمثل ما به الاشتراك بين الحركتين السريعة والبطيئة، كما تمثل ايضاً ما به الاختلاف بين هاتين الحركتين.

ولو قال أحد بأنّ السبب في انفكاك الحركة البطيئة عن الحركة السريعة هو مزيج او تركيب من مقدار من الحركة ومقدار من السكون، لشط عن الصواب. كذلك لو قال أحد بأنّ السبب في انفكاك النور الضعيف عن النور الشديد هو انّ النور الضعيف تركيب من مقدار من النور ومقدار من الظلام لما قال صواباً، إذ مثلما انّ النور الشديد نور، كذلك النور الضعيف نور أيضاً، وغير فاقد لأي عنصر من عناصر النور. كذلك الامر بالنسبة للحركة، فالحركة البطيئة هي حركة كالحركة السريعة ولا يعوزها شيء كحركة. غير انّ حقيقة الحركة لديها مراتب مختلفة مثل أية حقيقة مشككة.

وبعد الوقوف على مبدأ التشكيك في وجود الحركة والزمان، تتضح المسألة

التالية أيضاً وهي: انّ زمان كل موجود مقوم ذلك الموجود. اي مثلما لحقيقة الحركة او الزمان مراتب طولية متفاوتة، للوجود في الزمان مراتب زمانية متفاوتة ايضاً؛ وكل مرتبة من مراتب الوجود في الزمان ليس خارج هوية ذلك الزمان قط.

اذن فمرتبة الوجود في الزمان، ليست امراً يعرض من الخارج، وانما هي عين هوية ذلك الوجود. اي انّ الزمان بالنسبة الى الوجود في الزمان ليس كالوعاء الذي أُريق فيه الوجود، ثم بالإمكان نقله الى إناء آخر متى أُريد.

ربما ينظر الكثيرون الى الزمان والوجود مثل هذه النظرة، غير أنّ التحاليل العقلية والفلسفية ترفض مثل هذه التصورات الساذجة، وتعتبر كل حكم يقوم على أساس هذا النمط الفكري، ثرثرة لا تقوم على اساس. لذلك لابد من مجابهة مسألة الزمان والوجود بدقة كاملة وفطنة تامة.

في تأريخ الفكر الانساني، تعرض الكثيرون بما فيهم بعض كبار رجال الفكر الى هذه الافكار السقيمة وتصوروا انّ امتداد الزمان في مجرى التأريخ كالوعاء الذي وُضعت فيه جميع الوجودات والحوادث، ثم بالإمكان استخراجها منه او نقلها الى وعاء آخر في أي وقت.

اذن، فزمان كل موجود هو مرتبته؛ ومرتبة الوجود ليست خارج هوية الوجود. اي انّ زمان وجود كل شيء يمثل مرتبته الوجودية. والمرتبة الوجودية للشيء ليست كالرداء الذي يمكن استبداله في كل وقت، وانما هي حقيقة الشيء. وانطلاقاً من ذلك قيل انّ زمان وجود كل شيء مقوم له، ووجود كل شيء في زمانه، لا يقبل العدم قط.

الموجود لا يُعدم والمعدوم لا يوجد

لو درسنا موجودات العالم من زاوية فلسفية لرأينا أنّ كل موجود قد شغل بدوره جزءاً من الزمان حيث يُعتبر ذلك الجزء من الزمان مرحلة تاريخ ذلك

الموجود. انّ وقوع وجود الشيء في مرحلة من مراحل الزمان هو بالشكل الذي يُعدّ فيه الانفكاك بين وجوده ومرحلته الزمنية الخاصة بمثابة عدمه.

اذن لو تصور أحد أنّ وجود شيء ما واقع في غير مرحلته الزمنية، فإنه تصور وهمي باطل. فلو تصور أحد على سبيل المثال أنّ الشيخ شهاب الدين السهروردي قد وُجد في عصر صدر الدين الشيرازي، فعليه ان يعلم في الحال انه واقع في ورطة الاوهام والخيال الفارغ. فتصور وقوع موجود ما في غير زمانه وهمي بنفس حجم وهمية تصور وقوع يوم الخميس في يوم الجمعة او وقوع العدد (٧) بدلاً من العدد (٩). فتصور وقوع الخميس في يوم الجمعة، بمعنى انعدام يوم الخميس، كما ان تصور وقوع العدد (٧) بدلاً من العدد (٩)، بمعنى انعدام العدد (٧).

انّ المراحل الزمانية المختلفة وتنوع الوجودات في مراحل الزمان، ليست شبيهة بحلقات السلسلة الواحدة، إذ بالإمكان تغيير أماكن تلك الحلقات او اقتطاع بعضها او اضافة البعض الآخر اليها، في حين لا يمكن تغيير مراتب الزمان وحوادثه او نقلها او انتزاع شيء منها او اضافة شيء اليها.

اذن لو شغل وجود شيء ما مرحلة من مراحل الزمان ولم يظهر في سائر مراحل الزمان، فهذا لا يعني انّ العدم قد عرض عليه في سائر مراحل الزمان، لأنّ الهوية الوجودية للشيء، تتعلق بتلك المرحلة من الزمان التي شغلها، بحيث لو أردنا ان نتصور وجود ذلك الشيء في غير زمانه، فلن يكون له وجود. لذلك لو فرضنا عروض العدم على وجود شيء ما، فلابد من رفع وجود ذلك الشيء عن زمانه، وهذا هو عين الأمر الذي يُعتبر امتناعه بديهياً.

وصفوة الكلام هي انّ وجود كل شيء من الاشياء وإن كان محفوفاً دائماً بين عدمين ـ عدم سابق وعدم لاحق ـ غير انّ حقيقة الأمر هي انه ليس بإمكان أي عدم منهما ان يكون عدم ذلك الشيء، إذ لا العدم السابق متعلق بوجود الشيء ولا العدم اللاحق. بل انّ ما يمكن ان يتعلق بوجود الشيء هو نوع من

العدم الذي يدعوه بعض الحكماء بـ«العدم البديل» والذي هو عبارة عن نوع من العدم بمثابة نقيض لوجود الشيء. وهذا هو نفس العدم الذي لا يقبله الوجود، مثلما لا يقبل الوجود هو ايضاً.

واستعرض السبزواري هذه الفكرة في حاشية شرح المنظومة بالشكل التالي:

«.. على أن العدم السابق ليس عدماً له إذ ليس موجوداً مترقباً في غير وقته حتى يكون رفعه هناك عدماً له إذ لكل موجود مرتبة خاصة ولكل حادث متى خاص. نعم، الوهم يطمع وجوده في كل الأوقات ويضع قبول الماهية النوعية للوجود وشأنيتها له موضع قبول لهوية وهذا طمع كاذب وأيضاً عدم الشيء لابد أن يكون نقيضه ورفعه فإتحاد الزمان شرط إذ عدم القيام في الليل لا يطرد القيام في النهار أما العدم البديل المفروض في مقامه مرتفع بوجوده هو نعم البدل[1]».

اذن عدم الشيء لا سابق ولا لاحق، وانما هو نوع من العدم الذي يتحد مع وجود الشيء في الزمان، وهو العدم النقيض الذي يرفضه الوجود. وبذلك يتضح انّ مبدأ «كل موجود لا يُعدم وكل معدوم لا يوجد»، من أبده البديهيات وأوضح الامور، بحيث يمكن عده اساس جميع المبادئ والاصول.

ومما سبق يتضح ايضاً انّ القاعدة السابقة لا تستلزم ان يكون كل موجود أزلياً وأبدياً، إذ سبق أن ذكرنا بأن كل موجود في هذا العالم لديه مرحلة خاصة من الزمان تؤلف مرتبته الوجودية ونوعه الوجودي. اذن فنمط وجود كل شيء في العالم يتمثل في الدائرة الزمانية، والتي لا تعني لا الأزلية ولا الأبدية.

ويبدو من الضروري الاشارة الى امر آخر وهو: إنّ ما قيل بشأن القاعدة السابقة، يختلف عما قاله الكيمياوي المعروف «لافوازيه». فإنه قد بحث هذه

---

١ ـ شرح المنظومة، الحكمة، ص ٦٩، الحاشية.

القاعدة من وجهة نظر علمية في حين ناقشناها هنا كأصل فلسفي. فيريد لافوازيه ببقاء الموجود، بقاء المادة، في حين لم يقتصر مفهوم الموجود هنا على مفهوم المادة.

صدر المتألهين وجمهور الحكماء

من الواضح ان مبدأ إصالة الوجود الذي هو من نتاج فكر صدر الدين الشيرازي الخلّاق، قد أحدث تغييراً أساسياً على اسلوب التعامل مع الجهات الثلاث، اي الوجوب، والامكان، والامتناع. فقد كان اغلب الحكماء يعتبرون هذه المواد الثلاث من اعتبارات الماهية، في حين لا ينبغي عدها من اعتبارات الماهية على ضوء إصالة الوجود. إذ سبق ان قلنا بأن الضرورة شأن الوجود، والامتناع شأن العدم. وعليه فإنّ ما يمكن عده من اعتبارات الماهية هو الإمكان الذاتي الذي يدعى بـ«الليسية الذاتية» ايضاً. ومن الواضح ان الامكان الذاتي في باب الماهيات يختلف عمّا دعاه صدر الدين الشيرازي بالإمكان الفقري في باب الوجود. والمدهش في الأمر اننا نلاحظ احياناً في آثار صدر الدين الشيرازي الذي شيّد مبدأ إصالة الوجود، انه قد أُشير الى المواد الثلاث السابقة بكونها من اعتبارات الماهية. وربما يعود ذلك الى ما ذكره في بعض آثاره من انه كان منسجماً في بداية امره مع جمهور الحكماء والمفكرين في طرح بعض المسائل الفلسفية المهمة، إلّا انه شقّ فيما بعد طريقاً خاصاً به غير طريق جمهور الحكماء.

ومن عباراته التي التقى فيها رأيه مع رأي جمهور الحكماء، العبارة التالية:

«.. ولما كان كل من الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم الماهيات، فإذا وجب فرد من ماهية كلية كانت جميع افراد تلك الماهية واجبة وكذا إذا امتنعت

لو امتنع، وأمكنت لو أمكن...»[١].

لكنه قال حينما فصل طريقه عن طريق جمهور الحكماء:

«تنبيه إنّ الوجود الحقيقي والوجوب الذاتي متساوقان وإن سكان عالم الإمكان طراً مفارقاتها ومادياتها هالكة الذوات باطلة الحقايق كما في الكتاب الإلهي «كلّ شيء هالك إلّا وجهه» وهلاك الذات وبطلان الحقيقة للممكن ثابت أزلاً وأبداً لا في وقت من الأوقات؛ ولهذا قيل لا يحتاج العارف إلى قيام الساعة التي يسمع نداءه تعالى ﴿لمن الملك اليوم، لله الواحد القهّار﴾ بل هذا النداء لا يفارق سمعه أبداً، لأنّ موجودية الممكنات إنّما هي بإعتبار إنتسابها إلى الموجود الحقيقي هو الواجب بالذات... وإما هي في حدود ذواتها فلا إتصاف لها بالموجودية أصلاً...»[٢].

هل العالم مجموعة من الامور الممكنة؟

وهكذا نصل الى النتيجة التالية وهي أنّ حقيقة الوجود في نظام العلية والمعلولية، قرين بالوجوب والضرورة. اي متى ما صدق الوجود صدقت الضرورة والوجوب، وحين لا تكون الضرورة، لا يكون الوجود أيضاً.

واتخذ بعض الفلاسفة الغربيين المعاصرين موقفاً ازاء هذا النمط الفكري وقالوا بأنّ الضرورة أمر ذهني يتم الحصول عليه عن طريق التحليل، الا انها ليس لها تعيّن في عالم الخارج والعين. فعالم الخارج عبارة عن ميدان الامكان، وعالم العين ليس سوى امور الواقع المركبة من الأشياء وخواصها.

ومن الواضح انّ الأمر الواقع مصنوع من شيء فردي ذي خصوصيات فردية. ولا ريب في عدم وجود أية ضرورة بين الشيء الفردي وخصوصياته

---

١ ـ المبدأ والمعاد، ص ٢٩.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٣٠.

الفردية، لأنّ الخصوصيات الفردية للموجود الفردي قابلة للتغيير. ولا يخفى أنّ من لوازم هذا النمط من التفكير أن تكون المعرفة اليقينية مطلقاً بهذا العالم، غير قابلة للتحقق، الأمر الذي يفتح باب الاحتمال في جميع الأمور الى الأبد. ورغم رفض بعض الفلاسفة كافلاطون وديكارت لعدم المعرفة اليقينية ويرونه أمراً في منتهى الخطورة، غير انّ هناك فئة من المفكرين تقول بأنّ المعلومات التي لديها عن اهدافها ومقاصدها ليست غير قابلة للشك.

نحن ندير حياتنا بدون الالتفات الى الحقائق اليقينية. ونحل المسائل والمشاكل التي نواجهها من خلال الاستعانة بمعرفتنا بالعالم المحسوس والتي من الممكن أن يثبت خطأُها يوماً. فاذا كانت المعرفة اليقينية موجودة حقاً، لايبدو انها ضرورية لأغراض الحياة، بل ليس معلوماً انّ اولئك الذين يبحثون عن إجابات على اسئلتهم، يبحثون عنها أيضاً. فاولئك الذين ينكرون الضرورة او الوجوب ويعتبرون العالم مجموعة من الامور الممكنة، لا يفكرون بمستوى واحدة، ويقسمون الى عدة اقسام. وليس بالامكان التطرق الى آرائهم وأفكارهم بهذا الشأن فضلاً عن عدم انسجام ذلك مع هدف هذا الكتاب. ولكن ليس من غير المناسب ايضاً استعراض نظرية أحد المذاهب الفلسفية الغربية المعاصرة لكي يتضح البون الشاسع بين هذا المذهب والفلسفة الاسلامية والفاصل الكبير بين النمطين الفكريين.

الوضعية المنطقية[1]

غالباً ما يُتصور بأنّ الوضعية المنطقية ناشئة عن وجهة نظر الفيلسوف المعروف فتغنشتاين القائلة بأنّ «الفلسفة ليست رأياً بل نشاط»، إلّا أنها حركة فلسفية بدأها بعض المفكرين في فينا عام ١٩٢٠. وقد عُرِف هؤلاء المفكرين

1_ Logical Positvism.

باسم «جماعة فينا» فيا بعد. ومن بين هؤلاء كل من: فروريك وايزمان[١]، وهربرت فيغل[٢]، ورودولف كارناب[٣]. وكانوا يجتمعون بشكل غير رسمي للمناقشة والتعبير عن وجهات نظرهم، وينعمون النظر بشكل خاص في آثار فتغنشتاين، ويبدون اهتماماً في رأيه القائل «الفلسفة ليست نظرية، بل فعالية» ويقدمون له مختلف التفاسير والشروح.

يعتقد هؤلاء انّ الفلسفة لا تقدم قضايا صحيحة أو غير صحيحة، وانما تسلط الضوء على معاني الجمل والأقوال، وتكشف عن أنّ بعضها علمي وبعضها رياضي وبعضها لا معنى له. وخلاصة أفكارهم انّ أية جملة ذات معنى أو اية قضية منطقية او رياضية او أي كلام علمي، فإنها فضلاً عن تبيانها للقوانين الفيزياوية، شاملة أيضاً للجمل المفردة مثل «هذا أبيض». اما باقي أنواع الجمل فلا معنى لها، ولو كان لها معنى فيمكن وصفه كشعر او تصوير أو أمر محفّز، غير انه ليس معرفة وغير ذي صلة بالمعرفة.

وقضايا وأقوال المتكلمين مثل «الله موجود» تقع تحت نفس المقولة التي تقع تحتها الأقوال الفلسفية المتعارفة مثل «ليس بمقدورنا مشاهدة الاشياء الفيزياوية مباشرة» و «ليس هناك انسان حر قط، وانما يتعين تقدير كل انسان بواسطة ماضيه». ولابد من الالتفات الى انّ هذه الكلمات ليست كذباً او خطأ من وجهة نظرهم، وانما هي غير ذات معنى.

مفكرو «جماعة فينا» وفي ذات الوقت الذي عبّروا فيه عن ذمّهم للفلسفة التي تجري وفق الاسلوب المتداول، لم ينكروا فائدة الفلسفة وغرضها، بل يعتبرونها فعالية الهدف منه توضيح معاني الأسئلة وكيف يمكن الاجابة عليها

1_ Friedrich Waisman.

2_ Herbert Feigl.

3_ Rudolf carnap.

اجابات علمية مناسبة. ويمكن ان تُعدّ عبارة البروفسور هربت فيغل القائلة «الفلسفة مرض ينبغي علاجه» خلاصة رأيهم بالفلسفة المتعارفة. ومن اجل تقديم خلاصة بآراء هؤلاء المفكرين وللاطلاع على مدى معارضتهم للأنظمة الفلسفية المتعارفة من جهة وللذرية المنطقية من جهة اخرى من المناسب تحليل فكرتين من أفكارهم هما:

اولاً، التمايز الذي يعتقدون بوجوده بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية، ثانياً، الملاك الذي يعينون بموجبه متى تكون القضية ذات معنى معرفي، ويُدعى هذا الملاك بـ«أصل التحقيق» في بعض الأحيان.

وللوقوف على التمايز بين القضايا التحليلية والتأليفية، من المناسب الإلتفات الى القضيتين التاليتين:

أـ جميع الأزواج لهم رأس.

ب ـ جميع الأزواج متزوجون.

هاتان القضيتان متشابهتان في الصدق، ومختلفتان في طريق الصدق. غير انّ الأمر المهم هو انّ من الممكن تصور الزوج بدون رأس. اذ بالإمكان تصور رجل قد وُلد بلا رأس، فأُخذ يُعطى له الغذاء عن طريق الانبوب، واستطاع ان يتزوج ايضاً. فهذا الرجل مثل سائر الرجال عدا أنه لا رأس له. اما القضية (ب) فانها لا تصدق فقط كأمر واقع، بل انّ خلافها محال أيضاً، إذ ليس بالإمكان تصور أحد زوجاً وهو لم يتزوج. فالأمر ليس مجرد انّ جميع الأزواج قد تزوجوا، وانما مدرجة في هذا المعنى كلمة «زوج» ايضاً، اي أنّ كل زوج هو متزوج بالضرورة. وعليه بإمكاننا أن ندرك: لو شك أحد في صدق هذين النوعين من القضايا، بإمكانه إثباتها منطقياً.

ولاثبات انّ القضية الاولى حقيقية، لابد من ملاحظة جميع الأزواج. اي انّ هذا الأمر يستلزم تحقيقاً تجريبياً، أما لإثبات حقيقة وصدق قضية «جميع الازواج متزوجون» فالأمر لا يحتاج الى تحقيق وبحث، وانما ينبغي فقط فهم

الكلمات التي تؤلف هذه القضية، وادراك انّ كلمة «الزوج» تعني انّ كل زوج متزوج، لأنّ معنى «الزوج» هو الرجل المتزوج. وعليه يمكن ان ندرك صدق هذه القضية بدون أي تحقيق تجريبي.

فالقضايا التي يحتاج صدقها الى نوع من التحقيق والدراسة التجريبية تدعى بـ«القضايا التركيبية». اما القضايا التي لا يحتاج صدقها الى التحقيق والدراسة التجريبية، وانما يُستنبط صدقها وحقيقتها من معانيها فتدعى بـ«القضايا التحليلية».

الوضعية المنطقية تدّعي انّ كل قضية ذات معنى يجب ان تكون إما تحليلية أو تركيبية، وليس بإمكان أية قضية ان تكون كلا القضيتين. وكل قضية تحليلية، متعلقة بالمنطق الصوري. وتعد القضايا التحليلية حقيقية بواسطة بنائها الصوري، في حين تُعدّ جميع القضايا التركيبية، مثل القضايا العلمية، اي انها ومن أجل اثبات حقيقتها بحاجة الى البحث التجريبي. بتعبير آخر: بما أنّ محمول القضايا التحليلية مندرج في تعريف الموضوع، فإن فائدتها هي بيان أمر بشأن الموضوع يحصل بواسطة تحليل الموضوع، مثل: جميع الأزواج ـ أي الذين تزوجوا من الرجال ـ متزوجون.

اذن تثبت حقيقة مثل هذه القضايا من خلال دراسة الفاظها. اما القضايا التركيبية فقد سميت بهذا الاسم لأنها ناشئة عن تآلف وتركّب شيئين غير مرتبط أحدهما بالآخر منطقياً، مثل: هذه المنضدة بُنية. وعليه فهذا النوع من القضايا يمكن التحقيق في صحته وصدقه من خلال المشاهدة والبحث التجريبي.

ومما يميّز القضية التحليلية عن القضية التركيبية هو انّ الاولى غير مرتبطة بالعالم. فليس بإمكاننا ان نستنبط من صدق القضية التحليلية بأنّ ما مذكور في هذه القضية بواسطة الألفاظ، موجود. فليس بمقدورنا مثلاً ان نستنتج من قضية «جميع الغيلان، غيلان» انّ الغول موجود. على العكس من القضية التالية

«هذه المنضدة بنيّة»، حيث يمكن أنْ نستنتج منها وجود منضدة واحدة على الأقل في العالم.

ووصف اصحاب الوضعية المنطقية القضية التحليلية بأنها غير مفيدة وغير مهمة، ووصفوا القضية التركيبية بأنها مفيدة وتقدم المعلومات. والقضية التحليلية غير مفيدة من وجهة نظرهم لأنها مجرد ذات صورة منطقية وتعريف للألفاظ، على العكس من القضية التركيبية التي تدل على أمر واقعي ويعتمد صدقها وحقيقتها على هذه الدلالة.

إذن وعلى ضوء الرياضيات والمنطق اللذين طوّرهما «راسل» و «وايتهد»، يمكن ان نفهم بسهولة تحليلية أو تركيبية قضية ما. ولكن كيف يمكن انْ نفهم انّ قضية تركيبية ما، مفيدة أم لا؟

واقترح اتباع المذهب الوضعي المنطقي ملاكاً يمكن به التوصل الى فائدة القضية التركيبية او عدم فائدتها، ويعرف هذا الملاك بـ «قابلية التحقيق التجريبي». فطبقاً لهذا الملاك، كل قضية لا تُعدّ ذات معنى على ضوء الأمر الواقع، فإنها إما تحليلية ـ وهي بهذا ليست بشأن العالم ـ أو لا معنى لها أساساً. وعليه فكل قضية تلاحق المعرفة الموثقة والمعتبرة حول العالم، من اجل ان نعرف هل انها قضية ذات معنى ام لا، فلابد من اختبارها بمحك «قابلية التحقيق التجريبي». ولكن ما هو ملاك قابلية التحقيق؟

اوليت أهمية خاصة للمشاهدة في تنظيم هذه القاعدة. والسؤال الأساسي هو: ما هو نوع المشاهدة التي يمكن بواسطتها تعيين صحة القضية أم عدم صحتها؟ لو كان بالإمكان تعيين صدق القضية او كذبها على النحو الصحيح بواسطة المشاهدة، كانت تلك القضية ذات معنى وإلّا فلا معنى لها.

وأورد «شليك» مثالاً لتقريب معنى استعمال هذا المبدأ: هبْ ان احداً ادعى القضية التالية وهي: انّ العالم يتقلص على وتيرة واحدة، اي بدون أن يحدث اي اضطراب في التناسب القائم بين الأشياء، اي انها تتقلص وتصغر بنسبة واحدة،

وتتقلص حتى وسائل القياس بنفس النسبة، وحينذاك ليس بـالإمكان ادراك ذلك التغير. والسؤال هو: هل بالإمكان القول بأنّ هذه القـضية، ذات معنى؟ والاجابة هي: لا، إذ لا يمكن تحقيق ودراسة صدقها بالمشاهدة وأية وسـيلة. ولهذا فهي قضية ليست ذات معنى.

ولابد من أخذ أمر آخر بنظر الاعتبار في توضيح ملاك قابلية التـحقيق، وهو ضرورة ان يكون هناك فرق بين القضايا المحقّقة ـ اي تـلك التي عُـلمت حقيقتها وثبتت ـ والقضايا القابلة للتحقيق، اي بين قابلية التحقيق في العـمل، وقابلية التحقيق على الاصول. فالقضية التالية مثلاً: «يوجد في المريخ اناس»، لم تحقَّق من قبل اي أحد، لكنها قابلة للتحقيق، وبـإمكاننا ان نـقطع الخـطوات التالية للتحقيق فيها ودراستها. يجب ان نجد اولاً الواسطة التي نـصل بهـا الى المريخ ثم ننظر هل على ظهره اناس ام لا. فإذا ظهر انّ على ظهره اناس، فهي قضية صحيحة، وإلّا فهي قضية كاذبة. إلّا انها على اية حال قضية ذات معنى، لأنها قابلة للتحقيق وإن لم يُتح مثل هذا الأمر في الوقت الراهن. اما القـضايا التي لا يخـطر في الذهن أي تصور لتحقيقها حتى على الأصول، فـهي قـضايا فاقدة للمعنى ولا تكشف عن اي معنى، اي انها ليست جملاً ذات معنى على نحو معرفي»[1].

هل تُحلّ جميع المشاكل بالتبويب؟

اتباع الوضعية المنطقية اختاروا حلاً سهلاً أرادوا من خلاله تخليص انفسهم من كثير من المعضلات والمشاكل على حد زعمهم. وتمثّل هذا الحل المقترح في انهم بوّبوا القضايا وقسّموها الى:

---

١ ـ ريتشار بابكين واوروم استرول، كـليات الفـلسفة، تـرجـمة جـلال الديـن المجـتبوي، ص ٤٠٨ـ٤١٣.

١ـ قضايا تحليلية.

٢ـ قضايا تركيبية.

وعرّفوا القضايا التحليلية بأنها القضايا التي ليست بحاجة الى تحقيق وبحث، وانما يمكن استخراج مفهوم محمول القضية بسهولة من مفهوم موضوعها. مثل: «جميع الأزواج متزوجون».

وقالوا بشأن القضايا التركيبية انها بحاجة الى تحقيق وبحث ودراسة. وحينما يثبت المحمول للموضوع عن طريق المشاهدة، ينتهي كل شيء، وعليه لا تبق أية مسألة في العالم بدون حل.

وقبل أي شيء آخر، لابد من توجيه السؤال التالي الى هؤلاء المفكرين: هل ملاك قابلية التحقيق الذي يميّز بين هذين النوعين من القضايا، قابل للتحقيق أم لا؟

فاذا كانت الإجابة بنعم، نطرح السؤال التالي: في اي مختبر اختبرتم هذه القضية، وما هي الدراسة التجريبية التي اجريتموها عليها؟ وهل يقبل محمول هذه القضية المشاهدة الحسية؟

واذا كانت الاجابة بلا، نطرح السؤال التالي: إذن ألا تكون هذه القضية بلا معنى ومهملة؟

وهناك تساؤلات عديدة تثار على هذا الصعيد لازالت الإجابة عليها غير معلومة مثل: هل القضايا الرياضية قضايا تركيبية أم تحليلية؟ وهل بإمكان قضايا من قبيل «الانسان موجود» و «اجتماع النقيضين محال»، ان تكون من جملة القضايا التحليلية؟ وإذا لم تكن تحليلية وكانت تركيبية، فكيف يمكن إثباتها عن طريق التجربة والمشاهدة؟ وهل يُعدّ الكثير من القضايا الفلسفية الاخرى كامتناع الدور، وبطلان التسلسل، وتناهي الأبعاد، وعدم تناهي التقسيم في الاجسام، قضايا تركيبية؟ فإذا كانت قضايا تركيبية، فكيف يمكن اثباتها عن طريق التجربة؟ وما هو منشأ القضايا التحليلية؟ وكيف تظهر في

الذهن؟ ومن اين تنبع الأحكام الضرورية في الادراك وما هو سبب ظهورها؟ ولماذا يجب ان تقتصر الامور الواقعية على الحس والمشاهدة؟ ولماذا يجب ان يكون اعتبار الحس والمشاهدة أكبر من اعتبار العقل؟

وهناك الكثير من الأسئلة الاخرى التي لا نجد عليها إجابات في آثار اتباع مذهب الوضعية المنطقية.

اتباع الوضعية المنطقية وجميع اولئك الذين يحاولون حل جميع مسائل عالم الوجود بالعلم التجريبي، غافلون عن أمر في غاية الدقة وهو: انّ العلم التجريبي معتبر بلا أدنى ريب، ولكن لا يتوقف اعتبار كل شيء في العالم عليه. فما كان خارج دائرة التجربة الحسية، كيف يحصل على الاعتبار عن طريق التجربة؟ فلو أردنا إثبات كل شيء بالتجربة، لواجهنا المعضلة التالية وهي انّ «اثبات كل شيء بالتجربة» لم يُجرَّب الى الآن. اضف الى ذلك إذا كان كل شيء معتبراً عن طريق التجربة، فلابد ان يُثار السؤال التالي: هل تُعتبر التجربة عن طريق التجربة ايضاً؟ فلو كان اعتبار التجربة بالتجربة، لاستلزم ذلك التسلسل. ولو كان اعتبارها بغير التجربة، كان هذا خلاف ما يرمي اليه أصحاب التجربة.

وارتكب ديكارت نظير هذا الخطأ الذي ارتكبه التجريبيون، فجابه بالنتيجة الكثير من المشاكل. فكان ديكارت يهدف الى إضفاء الاعتبار الرياضي على كل شيء، غافلاً عن انّ الرياضيات وإن كانت معتبرة قطعاً ويقيناً، غير انّ اعتبار كل شيء في العالم ليس بالرياضيات، إذ لو كان الأمر كذلك لكان العالم غير هذا العالم.

وصفوة الكلام هي: رغم ما تحظى به التجربة وكذلك الرياضيات من اعتبار، غير انّ اعتبار جميع الأشياء في العالم ليس بالتجربة او الرياضيات. لذلك ما أروع ان يُخرج المرء رأسه من الطوق الذي يفرضه على نفسه كي يرى انّ هناك طرقاً اخرى غير الطريق الذي يسلكه، وانها إذا لم تكن غير وعرة كطريقه، فلن تكون اكثر وعورة منه.

هل الفلسفة محايدة؟

يعتبر أتباع الوضعية المنطقية الكثير من القضايا لا معنى لها وغير مرتبطة بالعالم الواقعي. فالمعتبر عند هذه الفئة هو القضايا التي تكشف عن ارتباط خصوصيات الشيء بنفس الشيء كما لو قيل «هذه المنضدة بنية»، او «الجو حار في الصيف؟»، او «هذا النبات طبيّ». ومما لا شك فيه انّ هذا النمط من القضايا، يتّسم بالاعتبار، وتُعدّ المعرفة الحاصلة منه نوعاً من المعرفة البشرية. ولكن هناك مسألة اخرى ايضاً لا شك فيها وهي انّ هذا النمط من المعرفة لا يمثل كل المعرفة البشرية بعالم الوجود، إذ انّ هناك الكثير من الأسئلة التي تعجز المعرفة الحاصلة عن تلك القضايا عن الاجابة عليها، لأنّ شعاع هذه المعرفة لا ينعكس إلّا على سطح الأشياء. والدليل على هذا الأمر هو انّ الارتباط بين الشيء وخواصه ليس سوى سطح ذلك الشيء وظاهره. وعليه فالمعرفة المستحصلة من هذا النمط من الارتباط ليست سوى معرفة سطحية وظاهرية.

وما لم يُشَر في هذه القضايا وأُودع في طيات النسيان هو: قبل معرفة وتحديد نوع الارتباط بين الشيء وخواصه، ما هي حقيقة ذلك الشيء وما هو موضوعه في نظام عالم الوجود البديع؟

ويُعدّ هذا السؤال من الناحية المنطقية اول سؤال حقيقي يواجهه الانسان المفكر حين مجابهته لظواهر الوجود.

والاجابة على هذا السؤال ـ والتي عبّر عنها ابن سينا بالإجابة على السؤال الاول ـ بإمكانها ان تكشف عن حقيقة الشيء. غير انّ هذا السؤال والإجابة عليه قد تجوهلا تماماً في اسلوب تفكير اتباع المذهب الوضعي المنطقي. وعليه يتضح انّ العلوم التجريبية الناتجة عن القضايا المركبة، لا تكشف عن حقائق الأشياء قط، والعالم بهذه العلوم لا ينطلق للكشف عن حقيقة الشيء قط. لأنه لا يبحث إلّا عن العلاقة بين الشيء وخواصه؛ في حين لا تُعدّ العلاقة او

الارتباط بين الشيء وخواصه، حقيقة ذلك الشيء قط. وهكذا نلاحظ العالم حين دراسته المختبرية للعلاقة والارتباط بين الشيء وخواصه، اشبه بالمشرف المحايد الذي يراقب من خلف المسرح الارتباط بين الظواهر بلا تحيز، في حين ان ما يجري على المسرح ليس مجرد علاقة جافة وجامدة بين الظواهر، بل يمكن العثور ايضاً على كثير من الحقائق التي لكل منها غاية خاصة. ففي كل لحظة من اللحظات وكل حركة من الحركات، الكثير من الرموز التي لا يكشف عنها مجرد الارتباط بين الظواهر، لأنّ مجرد الارتباط بين الشيء وخواصه -والذي تجري دراسته بواسطة العلوم التجريبية- لا يعرف اي غاية او هدف في عالم الوجود.

من الواضح انّ الغاية أو الهدف، قضية لا معنى لها في العلوم القائمة على التجربة، والعلية الغائية خارجة بشكل كلي عن دائرة هذه العلوم. لذلك نلاحظ انّ من شروط وفاء العالم لعلمه في هذه العلوم ان يكون محايداً من جميع الجهات وألاّ يُقحم أية غاية او هدف خاص -يحكي عن قيمة اجتماعية خاصة- في تجربته العلمية. ولو فعل أحد مثل هذا الأمر فإنه لن يكون وفياً لتلك العلوم، ويُعدّ خارجاً عن جوقة المفكرين الحقيقيين!

والسؤال الذي لابد من إثارته هو: ما هو موقف الحكمة الالهية ازاء ما ذُكر اعلاه؟

مما لا ريب فيه هناك اختلاف واضح بين موقف الفيلسوف الالهي الذي يعترف بدور حاسم للعلة الغائية، وما يذهب اليه انصار الوضعية المنطقية. إذ انّ الحكيم الالهي يكشف عن عالم الوجود مع علته الغائية، ولذلك ليس بإمكانه ان يكون في تحاليله الفلسفية مجرد مشاهد محايد فقط، وانما لابد ان يكون مضافاً الى ذلك، في تلاحم مع مسرح الحياة.

بتعبير آخر: الحكيم في رؤيته نحو العالم كالشخص الذي يقوم بدورين على مسرح العرض: دور الممثل الذي يؤدي دوره بنجاح، ودور المشاهد الذي

يراقب ما يجري على خشبة المسرح بدقة. وتتضح هذه المسألة كثيراً في الفلسفة الاسلامية لأنها تأخذ الحكمة العملية وفلسفة الأخلاق بنظر الاعتبار.

وهناك أسئلة اخرى مثل: هل هناك رابطة منطقية بين الحكمة النظرية والحكمة العملية او بين الفلسفة والاخلاق؟ واذا كانت هناك رابطة، فما هي طبيعتها؟ هذان السؤالان وغيرهما بحاجة الى مجال واسع وبحث مفصل لا يتسع لهما هذا الكتاب.

والقضية الاخرى التي بحاجة الى دراسة كاملة، هي: لماذا حظيت فلسفة الاخلاق والحكمة العملية باهتمام اقل من حيث الدراسة والبحث في تاريخ الفلسفة الاسلامية؟ إنّ الاجابة على هذا السؤال بحاجة الى دراسة عميقة ومتكاملة. ومما لا يخفى هو اننا اذا لم نقتطع العرفان والتصوف عن الفلسفة، فسنرى انّ الحكمة العملية او فلسفة الاخلاق ستلعب دوراً حاسماً، لأنّ العرفان او التصوف يقوم على أساس السلوك العملي، ولا يوجد فاصل فيه بين الفكر والعمل. فعمل السالك ليس سوى التفكير، وتفكيره يتجلى في العمل.

في السير والسلوك العرفانيين، اي في عبور وادي الكثرة الى مقام الوحدة، يُزاح الفاصل بين الفكر والعمل بحيث لا تُبقي غلبة الوحدة أي مجال للكثرة والافتراق، وينفذ حكم العقل الى معرفة القلب، فما يريده القلب لا يخرج عن دائرة أحكام الادراك، وأحكام الادراك تكشف النقاب عما يريده القلب.

ولهذا السبب بالذات تحدثت الكتب العرفانية عن الف منزل على طريق السير والسلوك، وهذا ما يمكن ملاحظته في كتب عرفانية قيّمة مثل منازل السائرين ومقامات العارفين. وقد يُعبَّر عن مرحلة من مراحل السالك بالمنزل احياناً، وقد يعبَّر عنها بالمقام في أحيان اخرى. وقد سميت بالمنزل لأنّ العارف ينزل فيها قبل ان يعبر منها الى مرحلة أعلى، وسميت بالمقام لأنه يقيم فيها قبل الانطلاق الى المرحلة التالية.

ومراحل السلوك تمثل في الحقيقة مراتب وجود الانسان في سيره الصعودي.

ولا يلاحظ في اية مرحلة منها اي انفصال او انفكاك بين الفكر والعمل لدى الشخص السالك. ومن هنا نلاحظ استمرار انطلاق الحكمة العملية او الفلسفة الاخلاقية في الاسلام في مسارها التصاعدي ولم تتعرض للغفلة او التجاهل قط.

كل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أكمل

يمكن القول طبقاً لهذه القاعدة بأنّ ميزان النقص والكمال في الوجود عبارة عن مراتب الوحدة والكثرة. فالكمال المطلق في الوحدة المطلقة. وينشأ النقص في موجود ما عن كثرته. ومن الواضح انه لا يوجد موجود إلّا ولديه نوع من الوحدة حتى قيل على سبيل المثال أنّ العدد (١٠) لديه نوع من الوحدة لأنه يُعدّ دائماً عشرة. ومعنى هذا الكلام ان العدد (١٠) بمفرده لديه نوع من الخواص والآثار التي لا توجد عند مضاعفاته. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ العدد (١٠) يُعدّ شيئاً بالنسبة الى ذاته وفي مقام ذاته، ويُعدّ واحداً بالنسبة الى آحاد العشرة. فخصوصية العدد هو انه كلما تقدم نحو الكثرة، ابتعد عن الوحدة، وكلما قلت فيه الكثرة قويت لديه الوحدة. فالواحد الحقيقي الذي يليق به مقام الوحدة من جميع الجهات، غير قابل للتقسيم قط.

وطالما ناقش المفكرون قضية النقص والكمال وكانت بالنسبة لهم من القضايا الأساسية. وقلما يوجد من ينكر قانون التكامل في هذا العالم، لأنه لو فقد عالم الموجودات التكامل، لتحول الى عالم منجمد مظلم فارغ من واقعية الوجود. وربما لم تُبحث قضية كما بُحثت قضية التكامل، ورغم كل ذلك، قلّما حظي بالاهتمام أصل معنى الكمال وحقيقته، وكأنما يعتبر جميع اولئك الذين تحدثوا عن الكمال، أصل معنى الكمال، أمراً بديهياً وبالامكان المرور به سريعاً. ونحن لا نريد أن نبحث هل انّ معنى الكمال بديهي أم غير بديهي، ولكن الذي لا شك فيه انّ اي أمر ـ حتى إذا كان بديهياً ـ لو أُنعم النظر فيه وبُحث بدقة،

لاتضحت الكثير من الامور. فمفهوم الوجود -على سبيل المثال- يُعدّ من المفاهيم البديهية التي لا يرتاب في بداهتها أحد، ورغم ذلك تعتمد على دراسة معنى الوجود جميع مسائل الفلسفة الاولى اذ انّ موضوع الفلسفة الاولى او الحكمة الالهية هو الوجود لا غير.

ما هو الكمال؟

على ضوء ما تمت الاشارة اليه هنا يمكن القول بأنّ الكمال هو من المعقولات الثانية بالاصطلاح الفلسفي، ويُنتزع من حاق ذات الموجود الكامل ويُحمل عليه. ومعنى هذا الكلام هو أنّ معنى الكمال يعرض للموجود في الذهن، وإن كان اتصاف ذلك الموجود بصفة الكمال، يتم في عالم الخارج. والنتيجة هي انّ ايّ حديث عن الكمال والبحث عن حقيقته، يُعدّ جزءاً من المباحث الفلسفية، ولابد ان يوضع ضمن مسائل العلم الكلي او الفلسفة الاولى.

اذن فالبحث في الكمال قضية ميتافيزيقية. غير انّ الغريب في الأمر هو أن يوجّه بعض أدعياء الفلسفة وانطلاقاً من تصوراتهم الخاطئة، الانتقاد نحو المسائل الميتافيزيقية ويعبّرون عن رفضهم لها، في ذات الوقت الذي يتحدثون عن الكمال وطريقة الوصول اليه. بينما نعلم انّ الكمال مسألة فلسفية نابعة مما وراء الطبيعة. فحينما يقال ان الموجود الفلاني موجود كامل، فلا ينبغي أن يُعدّ حمل معنى الكلام على موضوعه حملاً تركيبياً.

فالحمل التركيبي، قد بحثه الحكماء المسلمون تحت عنون «المحمول بالضميمة». ولأجل معرفة الحمل التركيبي من المفيد الالتفات الى المثالين الآتيين: العسل حلو، والفحم أسود. في هذين المثالين بإمكاننا ان ندرك بسهولة انّ حلاوة العسل، وسواد الفحم، أمران عرضيان. ومعنى هذا الكلام هو انّ الحلاوة والسواد -وهما كيفيتان عرضيتان- لو اتحد كل منهما بموضوعه- الذي هو جوهر جسماني- لألّف قضية تدعى بالقضية المركبة او التأليفية.

والمسائل التي تُبحث في العلوم الطبيعية هي القضايا المركبة لا غير.

وهناك نوع آخر من القضايا يدعى بالتحليلية، ولو اردنا ان نمثّل له نقول: هذا الانسان او هذا المجتمع موجود كامل. وبامكاننا ان ندرك من خلال هذا المثال انّ الكمال في الانسان او المجتمع ليس على غرار الحلاوة في العسل او السواد في الفحم، لأنّ عروض الحلاوة على العسل والسواد على الفحم، أمر يتحقق في ظرف الخارج، في حين يتحقق عروض معنى الكمال على الانسان او المجتمع في عالم الذهن، وإنْ وقع اتصاف الفرد او المجتمع بصفة الكمال في عالم الخارج. بكلام آخر: القضية التحليلية عبارة عن القضية التي يمثل فيها عالم الذهن ظرف عروض المحمول على الموضوع، في حين يتحقق اتصاف الموضوع بالمحمول في عالم الخارج.

وعليه قيل ان معنى الكمال عبارة عن الشيء الذي يعرض على الموضوع في عالم الذهن فقط، وإن تحقق اتصاف الموجود الكامل بصفة الكمال في عالم الخارج.

الكمال في الوحدة

يعتمد الكمال لدى كل كائن على نوع وحدته. فكلما كانت وحدته اكثر كان كماله اكثر. وعليه يمكن القول لو كان لدى موجود ما وحدة حقيقية فلابد ان يكون لديه كمال حقيقي ايضاً. ويعتبر الحكماء المسلمون الوحدة مساوقة للوجود والوجوب. وقد قسّموها الى وحدة حقيقية ووحدة غير حقيقية، ثم قسموا كلاً منهما الى أقسام.

ويصدق مفهوم الوحدة الحقيقية حينما تعرض صفة الوحدة على الموصوف بدون أية واسطة، بتعبيرآخر: لا يصدق الواحد الحقيقي طبقاً لاصطلاح أهل الأدب إلّا إذا عُدّت صفة الوحدة وصفاً بحال نفس الموصوف، وليست وصفاً بحال المتعلق.

والوحدة الحقيقية نوعان ايضاً: وحدة حقيقية حقّة، ووحدة حقيقية غير حقة.

وتقسّم الوحدة الحقيقية غير الحقة الى انواع منها:

١ـ الوحدة النوعية، ومن مصاديقها ماهية الانسان.

٢ـ الوحدة الجنسية، ومن مصاديقها الحيوان حينما يُلاحظ كجنس تمام مشترك.

٣ـ وحدة عرضية، وتتمثل في الكم او الكيف وفي جميع المقولات العرضية الاخرى.

ومن أمثلة الوحدة الحقيقية غير الحقة الاخرى: الوحدة العددية، ووحدة النقطة، ووحدة كل عقل من العقول المجردة، ووحدة كل نفس من النفوس الناطقة.

ويصدق مفهوم الوحدة غير الحقيقية حينما تكون صفة الوحدة وصفاً بحال متعلق الموصوف، ولذلك لابد من وجود واسطة في العروض.

وهناك انواع عديدة للوحدة غير الحقيقة وهي:

١ـ التجانس: عبارة عن اتحاد نوعين في جنس واحد، كالغراب والحمامة.

٢ـ التماثل: عبارة عن اتحاد فردين في نوع واحد، كحسن وحسين.

٣ـ التساوي: عبارة عن تساوي كميتي شيئين.

٤ـ التشابه: عبارة عن تشابه كيفيتين.

٥ـ التناسب: عبارة عن تساوي نسبتين.

٦ـ التوازي: عبارة عن تماثل وَضْعَي شيئين.

الوحدة الحقة الحقيقية

لابد لنا من العودة الى أصل معنى الوحدة والتي هي عبارة عن الوحدة الحقة الحقيقية. ومما يجدر الانتباه اليه بهذا الشأن هو انّ المصداق الحقيقي لأي

مفهوم في العالم هو ما لا يحتاج في اتصافه بذلك المفهوم الى أية حيثية تقييدية وتعليلية. ومثل هذا المصداق الذي لا يحتاج الى الغير في اتصافه بمفهومه، يُعدّ أجدر مصداق للمفهوم.

ويرى عظماء أهل البحث والتحقيق انّ الذات ليس بمقدروها التدخل في المشتق. ويُعدّ السيد الشريف الجرجاني من بين من استنكر بشدة أن تؤخذ الذات في المشتق. ومعنى هذا الكلام هو انه حينما يُنظر الى صفة العالم كوصف فلا يعني هذا انّ الذات متصفة بصفة العلم، بل أنّ مايليق بوصف العالم قبل أي شيء آخر هو حقيقة العلم، ولذلك يمكن القول بأنّ ما هو عالم في الحقيقة وقبل أي شيء هو حقيقة العلم. لكن ونظراً لاتحاد حقيقة العلم بذات الشخص، يُطلق تعبير العالم على الذات ايضاً.

اذن ما هو عالم أولاً وبالذات هي حقيقة العلم، وما هو عالم ثانياً وبالعرض هي ذات الشخص العالم. وهذا ما يشهد عليه اتحاد العاقل والمعقول.

وهكذا الأمر على صعيد الوحدة والواحدة، لأنّ الوحدة الصرفة، غير محتاجة الى غيرها فى الاتصاف بصفة الوحدة، لأنها أجدر من غيرها بالوحدة، ولذلك يُدعى هذا النوع من الوحدة بالوحدة الحقة. وقد سميت بالحقيقية لعروض صفة الوحدة بدون أية واسطة. وعليه حينما تكون الوحدة نفسها واحدة فانها وحدة حقّة حقيقية.

ويقول مهدي الآشتياني، وهو من كبار الحكماء المعاصرين، بهذا الشأن:

«إنّ المصداق الحقيقي لكل مفهوم، ما لا يحتاج في اتصافه به الى حيثية تقييدية ولا تعليلية، بل لا يحتاج الى حيثية أصلاً. ومثل هذا المصداق هو أحق مصاديقه في صدقه عليها، ولما كانت الوحدة الصرفة غير محتاجة في انتزاع مفهوم الوحدة عنها الى حيثية اصلاً كانت حق الوحدة. وأيضاً قد مرّ سابقاً إنّ حق كل شيء ما لا يداخله غير ما كان من سنخ حقيقة ذلك الشيء، ويكون واجداً لجميع كمالاته ومراتبه وشؤونه وأغصانه وفنونه. ومن المعلوم أنّ

الوحدة الصرفة الوجودية بـالنسبة الى البـاقي مـن اقسـام الوحـدة، كـذلك وبالجملة لما كانت مما لا سبيل للبطلان والكثرة اليه، وانها متصفة بها دائمـاً، وبها نيل كل ذي وحدة وحدته سمي بحق الوحدة»[١].

١ ـ تعليقه على حكمة السبزواري، ص ٤٠٩.

الإسم هو عين المسمى بإعتبار الهوية والوجود

يعتقد كبار المحققين بأنّ الإسم هو المسمى من حيث الهوية والوجود، وغير المسمى من حيث المفهوم والمعنى. وطالما أُثير نقاش بين المتكلمين حول طبيعة كل من الاسم والمسمى. كما تُعدّ العلاقة بين الاسم والمسمى، وكذلك بين الصفة والموصوف، من المسائل التي اختلف حولها المعتزلة والأشاعرة.

ويُعدّ فخر الدين محمد بن عمر المعروف بالخطيب الرازي، من بين من بحث في هذه المسألة بشكل مفصل. ولديه كتاب يحمل عنوان «لوامع البيّنات في شرح أسماء الله تعالى والصفات»، وقد نقل فيه افكار الاشاعرة والمعتزلة وما تبودل فيما بينهم من ردود، وقوّمها.

وللمتكلمين رأي في التفاوت بين الإسم والصفة رفضه الكثيرون من أهل التحقيق. فالمتكلمون يرون انه لو نُظر الى ماهية الشيء من حيث هي وبدون ملاحظة اية صفة، فهي اسم. اما إذا نُظر اليها كوصف خاص، فهي صفة.

ما أورده الخطيب الرازي بهذا الشأن كالتالي:

«ثم إنّ المتكلمين خصصوا لفظ الاسم ببعض أقسام هذاالقسم وذلك لأنّ كل ماهية فإما أن تُعتبر من حيث هي هي او من حيث انها موصوفة بصفة معينة. فالأول هو الأسم والثاني هو الصفة. فالسماء والأرض والرجل والجدار، أسماء، والخالق والرازق والطويل والقصير، صفات. وهذا هو الفرق بين الإسم

والصفة...»[١].

ولم يوافق المتكلمون على تسمية مقام الذات بمقام الخفاء بدون ملاحظة اية صفة، وانما يدعونه بمقام اللا إسم واللا رسم والغيب المطلق. اما اهل التحقيق والمعرفة فيدعون مقام الذات بمقام الخفاء والسكوت. ولو نُظر اليه بإعتبار صفة من الصفات سمي بمقام الإسم. ويقول القيصري ـ شارح فصوص ابن العربي ـ بهذا الشأن كالتالي:

«... والذات مع صفة معينة واعتبار بتجلّ من تجلياته تسمى بالإسم فإنّ الرحمن ذاتٌ لها الرحمة، والقهار ذاتٌ لها القهر. وهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء. ومن هنا يُعلم أنّ المراد بأنّ الاسم عين المسمى ما هو. وقد يُقال الإسم للصفة إذ الذات مشتركة بين الأسماء كلها»[٢].

وعلى ضوء ما سبق لا تُعدّ اسماء الله تعالى لفظاً او صوتاً، وانما هي كلمات الأسماء التي تدل على اسماء الله تعالى. ولا شك في انّ دلالة الألفاظ والكلمات على المعاني، لا تتحقق إلّا عن طريق الوضع، في حين تعد دلالة اسماء الله على ذاته دلالة تكوينية. فالدلالة التكوينية لغة الوجود التي تتحدث عن ذات الله تعالى. وأمر الله تعالى في القرآن الكريم بالتسبيح بإسمه والثناء عليه، كما في قوله تعالى ﴿سبّح اسم ربِّكَ الأعلى﴾[٣] او ﴿تبارك اسم ربِّكَ ذي الجلال والإكرام﴾[٤]. ومما لا ريب فيه بأنّ الألفاظ والكلمات ليست بالشيء الذي يُسبَّح ويُنزَّه. كما ان الله تعالى لم يأمر في الآية السابقة بتسبيح الألفاظ، لأنّ الألفاظ نفسها ليست سوى واسطة للتسبيح والتنزيه. اذن فالمراد بالإسم في تلك الآية الكريمة

١ـ شرح اسماء الله الحسنى، ص ٢٧.

٢ـ شرح القيصري على فصوص الحكم، ص ١٣.

٣ـ سورة الأعلى، الآية ١.

٤ـ سورة الرحمٰن، الآية ٧٨.

وغيرها من الآيات المماثلة هو ذات الله تعالى باعتبارها وصفاً معيناً. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ الإسم عين المسمى في وجوده وهويته، وإن لم يكن عينه في المفهوم.

وهكذا يمكن القول بأنّ الاسم هو الذات باعتبار وصف معين. وبذلك يُزاح الفاصل بين الوصف والاسم، ويتضح بطلان عقيدة المتكلمين بهذا الشأن.

واذا ما علمنا انّ الاسم هو عبارة عن الذات باعتبار وصف معين، فلابد ان نسلط الضوء على العلاقة بين الذات والصفة.

الذات والصفات

العلاقة بين الذات والصفات من المسائل الأساسية والعميقة والتي طالما نوقشت فيما بين الحكماء والمتكلمين وأُثير حولها الكثير من الجدل. ولم يقتصر هذا الأمر على العالم الاسلامي، وانما كان المتكلمون المسيحيون يصطرعون على هذه المسألة ايضاً. والدليل على هذا الأمر هو انّ هذه المسألة قد أخذت صورة أخرى، وراحت تُبحث في شكل آخر.

يقسّم المتكلمون صفات البارئ تعالى الى ثبوتية وسلبية. والصفات الثبوتية الى حقيقية وإضافية؛ والصفات الحقيقية الى حقيقية ذات اضافة، وحقيقية غير ذات إضافة.

كما عبّروا عن الصفات الثبوتية بصفات الجمال، وعن الصفات السلبية بصفات الجلال.

ويرى العرفاء المسلمون انّ اصول أسماء الله تعالى وصفاته، سبعة، أُطلقوا عليها إسم «السبع المثاني»، وهي:

١ ـ العلم.

٢ ـ الارادة.

٣ ـ الحياة.

٤ـ القدرة

٥ـ السمع.

٦ـ البصر.

٧ـ الكلام.

وهناك العديد من الآراء في العلاقة بين الذات والصفات. فيعتقد الاشاعرة انّ جميع الصفات زائدة على الذات. وقال رئيس الاشاعرة ابو الحسن الأشعري انّ بالإمكان إثبات سلسلة من المعاني القائمة بذاتها لذات البارئ تعالى.

وذهب التفتازاني ـوهو من كبار الأشاعرةـ في كتابه «شرح العقائد النسفية» الى انه لا مانع في تعدد القديم في الصفات. فما هو محال عقلياً، تعدد القديم في الذات.

والمؤاخذة الأساسية التي تثار على فكرة زيادة الصفات على الذات هي: هل الصفات الزائدة على الذات، واجبة الوجود أم ممكنة الوجود؟ فإذا قيل انها واجبة الوجود، يلزم ان يكون واجب الوجود متعدداً في الأزل، وهذا ما يتعارض مع براهين التوحيد المحكمة. اما إذا قيل بأنّ الصفات الزائدة على الذات ممكنة الوجود، فهذا أمر تترتب عليه إشكالات كثيرة.

ومن هذه الإشكالات النيل من القاعدة التي يقر بها الفلاسفة والحكماء وهي: «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات»، وهي قاعدة تم إثباتها بالبراهين العقلية.

وحينما رأى المعتزلة عدم انسجام عقيدة الاشاعرة في زيادة الصفات على الذات مع المعايير العقلية، ولا عقلانية اتحاد الذات مع الصفات، وجدوا أنفسهم مرغمين على إنكار الصفات ورفضها والقول بنيابة الصفات عن الذات.

ومعنى النيابة هنا: بما انّ ذات الحق تعالى واحدة من جميع الجهات، فإنها تنوب عن الصفات، فتوجد لدى الذات كل خاصية بإمكانها ان توجد لدى الصفات. اي إذا كانت خاصية العلم ـمثلاًـ عبارة عن إتقان الفعل، فعين هذه

الخاصية توجد فى الذات دون أن يُطلق عليها صفة العلم.

وللكرامية عقيدة في صفات البارئ تعالى لا تنسجم مع معايير العقل. فهم يرون انّ صفاته تعالى حادثة وكذلك زائدة على الذات. وبطلان هذه العقيدة من الوضوح بحيث لا يحتاج الى مناقشة وبحث.

اذن يمكن القول بأنّ وجود الصفة لا ينفصم قط عن وجود الموصوف، بل تُعدّ الصفة ظهور الموصوف. والذات حقيقة واحدة تظهر في العديد من الصفات. ولا يُعدّ تعدد الظهور في الشيء تكثراً قط. وإذا عُرِف انّ الصفة في الوجود عين الذات، وانّ التفاوت فيما بينهما يقتصر على المفهوم فقط، يُعرَف ايضاً ان الاسم عين المسمى في الوجود. ولابد من البحث عن الاختلاف فيما بينهما في المعنى والمفهوم فقط.

كل ما اقتضته طبيعة الشيء لذاته فليس يمكن ان يفارقه إلّا والطبيعة قد فسدت

هذه القاعدة قانون عقلي ولا يوجد لدى أي أحد إشكال على صحتها وإعتبارها. إذ حينما يقال «كل ما اقتضته طبيعة الشيء لذاته فليس يمكن أن يفارقه»، لابد أن يكون هناك احتمالان بهذا الشأن:

١ ـ المراد بالطبيعة الذاتية، الذاتي في باب ايساغوجي[1].

٢ ـ المراد بالطبيعة الذاتية، الذاتي في باب البرهان[2].

وفي كلا الحالتين لا يتعرض اعتبار هذه القاعدة للخلل، ما لم ينبر أحد للقول بأنّ المراد بالاقتضاء الذاتي للطبيعة ليس اياً من هذين الاحتمالين وانما هو اقتضاء المرحلة الاولى للطبيعة. فإذا ما برّر أحد هذا الاحتمال، فلن تكون هذه القاعدة قانوناً عقلياً، وتخرج عن دائرة المسائل الفلسفية.

واستخدم ابن سينا هذه القاعدة في آثاره وسعى لإقامة بعض المسائل الفلسفية عليها، ولكن إلى أي حد استطاع ان ينجح في هذا الأمر؟ هذا سؤال تتضح الإجابة عليه خلال ما سيأتي.

ومن المسائل التي أقامها ابن سينا على هذه القاعدة: إنكار الحركة الجوهرية في الطبيعة. وكان ابن سينا وعلى غرار جميع الفلاسفة الذين سبقوا صدر

---

١ ـ الذاتي في باب ايساغوجي عبارة عن الشيء الذي هو نفس الذات او جزؤها.

٢ ـ الذاتي في باب البرهان عبارة عن الشيء الذي هو نفس الذات او جزؤها او لازمها.

المتألهين ينظر الى الحركة في الجوهر بعين الانكار والرفض.

ابن سينا وإنكار الحركة الجوهرية

يقول ابن سينا بهذا الشأن:

«كل ما اقتضته طبيعة الشيء لذاته فليس يمكن أن يفارقه إلّا والطبيعة قد فسدت. وكل جزء من الحركة يفرض للحركة بانقسام زمان او مسافة فقد يمكن ان يفارق؛ والطبيعة لم تبطل، فكل حركة تتعين في الجسم فانها يمكن أن تفارق والطبيعة لم تبطل، فليس شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء المتحرك؛ فإذاً إن وجدت الطبيعة مقتضية للحركة فإنها ليست على حالتها الطبيعية وانما تتحرك لتعود الى الحالة الطبيعية وتبلغها. فإذا بلغتها ارتفع الموجب للحركة»[1].

وإذا ما أردنا تبسيط فكرة ابن سينا أعلاه نقول: ما هو مقتضى الطبيعة الذاتية للشيء، لا يفارق ذلك الشيء، ما لم تفسد الطبيعة وتبطل كلياً. وعلى صعيد آخر يمكن فصل كل جزء من أجزاء الحركة عن الطبيعة، دون أن تتأثر الطبيعة بل تبقى على حالها. وعليه لا يمكن عدّ الحركة مقتضى ذات الطبيعة وجوهرها، كمثال: كل حركة يمكن مشاهدتها في الجسم، من الممكن ان تنفصل عنه وتفارقه في يوم ما، في حين لا تبطل طبيعة الجسم ولا تفسد. وينتج عن هذه المقدمات هو انّ الجسم الطبيعي لا يقتضي الحركة بنفسه، ولو وُجد جسم يقتضي الحركة بنفسه، فلابد من القول بأنّ ذلك الجسم ليس في حالته الطبيعية، وعلّة وجود هذه الحركة تتمثل في عودة ذلك الجسم الى حالته الطبيعية، بحيث لو عاد الجسم الى حالته الطبيعية، لزالت علّة الحركة ايضاً وظهر السكون. اذن يمكن القول بأنّ مقدار الحركة التي هي مقتضى الجسم، عين مقدار ابتعاد الجسم

---

١ ـ النجاة، ص ١٠٩.

عن حالته الطبيعية والحاصل عن طريق القسر.

إشكال إنكار الحركة الجوهرية

يستند استدلال ابن سينا في إنكار الحركة الجوهرية إلى مقدمتين تمثل الاولى صغرى القياس والثانية كبراه. وليس هناك أي إشكال على كبرى هذا القياس. ولكن هناك إشكال يمكن إثارته على صغراه التي تتحدث عن انفصال الحركة عن نفس الطبيعة، وهو ما رفضته حكمة صدر المتألهين المتعالية بشدة.

يقول ابن سينا بأنّ كل جزء من أجزاء الحركة الحاصل عن تقسيم الزمان او المسافة، بإمكانه الافتراق عن ذات الطبيعة دون أن تبطل الطبيعة. ثم استعان بعد ذلك مباشرة بقانون كلي عقلي اضافة الى هذه المقدمة لإكمال برهانه بالشكل التالي: وبما انّ كل ما هو مقتضى الطبيعة الذاتية للشيء لا يمكن ان يفارقه ما لم تفسد تلك الطبيعة، فالنتيجة الحاصلة هي ان الحركة ليست مقتضى ذات طبيعة الأشياء وجوهرها.

وهكذا يتضح ان أساس هذا الإشكال كامن في هذه المقدمة التي تقسّم الحركة ـ بواسطة تقسيم الزمان او المسافة ـ الى اجزاء مختلفة، وتبرّر امكانية انفصال أجزاء الحركة عن ذات الطبيعة.

والحقيقة هي انه من المتعذر الادعاء أنّ بالإمكان تقسيم الحركة الى أجزاء مختلفة، وفصل اي جزء من هذه الأجزاء عن الطبيعة تدريجياً، لأنّ الحركة عنصر متصل واحد يخرج من مرحلة القوة الى مقام الفعل بشكل تدريجي. بتعبير آخر: الحركة تجدد المتجدد وحدوث الحادث. اي ان الحركة نوع من التحول الذي يجري دائماً بين القوة والفعل. اي انّ ما يخرج من مرحلة القوة الى مقام الفعل، هو هذا الأمر المتجدد الذي يرسم الحركة.

ويمكن ان نفهم مما سبق هو انّ هناك التحاماً بين الحركة والطبيعة بحيث يُعدّ القول بوجود افتراق بينهما مجرد تصور واه وغير معقول. وفي مثل هذه الحالة

ينبغي القول بأنّ الطبيعة جوهر سيال ومتزحلق تجري حقيقة تحوله وتغيره بين هذين الشيئين: الأول هو الهيولى الاولى او العنصر القابل الأول في هذا العالم، والذي هو بالقوة من جميع الجهات، وفي حالة الزوال والفناء، والثاني هو الفاعل الذي ينطلق للايجاد والتكميل باستمرار، ولا يتلكأ لحظة عن الإفاضة والإبداع.

اذن ينبغي القول انّ الأمر يصدر عن الفاعل بشكل مستمر والى الأبد ويفنى شيء في عنصر الهيولى الاولى التي هي بالقوة. ويتم التعويض عن حالة الزوال والفناء في الهيولى الاولى من خلال الصدور الدائم والافاضة المستمرة عن الفاعل؛ وبهذه الطريقة تستمر حركة الخلقة والتكامل في الموجودات.

ومن هنا يتضح لنا مدى الخطأ الذي عليه اولئك الذين يقسمون الحركة الى اجزاء من خلال تقسيم الزمان او المسافة، ثم يبررون من بعد ذلك إمكانية الفصل بين هذه الأجزاء، ويعتبرون ذلك دليلاً على رفضهم للحركة الجوهرية.

الطبيعة متحركة وسيالة في حد ذاتها

الحكماء الذين سبقوا صدر المتألهين الشيرازي لم يعترفوا بوجود الحركة فيما هو أكثر من المقولات العرضية الأربع. غير انّ هذا المفكر الكبير قد أثبت لأول مرة في تأريخ الفلسفة الاسلامية ومن خلال سلسلة من البراهين المحكمة انّ الطبيعة في حد ذاتها سيالة ومتحركة، وانّ أية حركة في كل مقولة من المقولات العرضية تابعة للحركة في الجوهر الجسماني بحيث يمكن القول بتعذر الحركة في هذه المقولات بدون الحركة في الجوهر الجسماني لهذا العالم. فطبيعة هذا العالم مضطربة دائماً وفي حالة حركة مستمرة، غير أنّ هذه الحركة ليست عمياء او بدون هدف، وانما تسوق قافلة الموجودات ومسيرة الكائنات نحو الهدف المتعالي. ولا توجد لحظة توقف واحدة في هذا السير الصعودي والسفر الدائمي الذي يملأ جميع أرجاء الكون. والسبب في ذلك هو حالة التغير والحركة في

جوهر طبيعة العالم.

ولو توفرت الفرصة لأحد لدراسة موجودات هذا العالم لأدرك انّ الحركة والسكون، من آثار الطبيعة ولوازمها. ومن البديهي انّ لدى كل موجود ساكن في هذا العالم شأن الحركة وقابلية التغير.

ومن هذه المقدمات نستنتج أنّ طبيعة هذا العالم هي دائماً في حالة بالفعل، او بالقوة ولكنها في حالة التغيير أو الحركة. واذا كانت الطبيعة بهذا الشكل فلابد ان تكون سيالة ومتحركة في حد ذاتها، لأنها إذا لم تكن سيالة ومتحركة في حد ذاتها، تعذر ظهور الحركة في هذا العالم، وذلك لتعذر صدور السيلان عن الثابت والمتغير عن الجامد.

والدليل على هذا التعذر هو اننا لو اعتبرنا الموجود الثابت بالذات علةً قريبة وواقعية لصدور الحركة في العالم، يلزم ألاّ يُعْدَم أي جزء من اجزاء الحركة قط، إذ لا يجوز عقلياً تخلف المعلول عن العلة التامة. وحينما يتعذر إنعدام اي جزء من أجزاء الحركة، تفقد الحركة معناها الحقيقي ويتحول مفهومها الى نوع من السكون. وحينذاك يراد بمفاهيم كالمتحول والمتغير والمتحرك، سلسلة من المعاني المخالفة من قبيل الجامد والساكن والمستقر، وهو ما يوجب استنباط معان معاكسة، مما يدفع بالانسان لرؤية العالم بصورة مقلوبة.

الإشكال

ربما يُثار الاشكال التالي: اذا كان من المحال صدور السيال عن الثابت والمتحرك عن الساكن، فكيف صدر جوهر عالم المادة ـ الذي هو سيال في حد ذاته ـ عن مبدأ ثابت أزلي، اي واجب الوجود؟ ويمكن العثور على إجابة مفصلة لهذا الاشكال الأساسي حين التحدث بشأن ربط الحادث بالقديم.

وما يمكن ان نشير اليه هنا على سبيل الإجمال هو: انّ الموجود اذا لم يكن سيالاً ومتحركاً في حد ذاته، فلابد ان يحتاج الى موجود آخر سيال ومتحرك.

والموجود الآخر اذا لم يكن سيالاً ومتحركاً في حد ذاته فليس بمقدوره ان ينقل صفة السيلان والحركة الى غيره. اما إذا كان سيالاً ومتحركاً في حد ذاته بحيث يؤلف السيلان والتحرك نوع وجوده، فإنه لا يحتاج الى أكثر من شيء واحد، وهو الشيء الذي يوجِد وجوده. وفي مثل هذه الحالة لا تحتاج صفة السيلان والتحرك في هذا الموجود الى الغير، لأنّ هذه الصفة صفة ذاتية، ومتى ما كان الشيء ذاتياً، فلن يحتاج الى العلة، وهذا ما يُعدّ من بديهيات الفلسفة، وقيل في ذلك: «الذاتي لا يعلل».

وهكذا يتضح بأنّ ما يُفاض عن المبادئ العالية او الذات الأزلية هو صرف وجود الطبيعة الذي هو سيال ومتحرك في حد ذاته. ولذلك ينبغي القول انّ كل طبيعة، هي بحاجة الى علة في أصل وجودها، غير انها ليست بحاجة الى الغير في صفة السيلان والحركة، لأنّ السيلان ذاتيّ للطبيعة، وما كان ذاتياً، فإنه لا يحتاج العلة.

فلو قيل على سبيل المثال انّ العدد (٤) معلول، فلا شك في انه بحاجة الى العلة، ولكن يجب ألاّ تُعدّ في ذات الوقت صفة الزوجية علةً له، إذ متى ما وجد العدد (٤)، فلابد ان توجد الزوجية قهراً. بتعبير آخر: ان العدد (٤) هو الذي يُخلَق لا الزوجية، لأنّ الزوجية صفة لا تنفك عن العدد (٤) قط.

واذا ما اردنا التحدث بلغة ابسط وعبارة أوجز نقول: انّ الله تعالى قد خلق وجود الطبيعة، وليس انه قد جعل الطبيعة في حد ذاتها سيّالة، لأنّ الذاتي ـ وكما قلنا ـ غير معلول قط. وهناك كلمة شهيرة في تأريخ الفلسفة الاسلامية تقول: «ما جعل الله المشمش مشمشاً بل أوجده». ومعنى هذه العبارة هو: انّ وجود المشمش معلولاً لله تعالى، غير انّ ذاته أمر ذاتي له؛ وما كان ذاتياً، كان غير معلول.

وتعد قضية الماهيات وكيفية تقررها من المسائل العميقة في الفلسفة الاسلامية وذات التأريخ الصاخب. وطالما حدث بشأنها نزاع محتدم بين

الاشاعرة والمعتزلة من جهة وبين الحكماء والأشاعرة من جهة اخرى.

وقد أوقع المعتزلة انفسهم في فخ من الصعب التحرر منه من خلال طرح هذه المسألة، ولذلك انبروا للتحدث عن ثبوت الحال في الماهيات او الواسطة بين الوجود والعدم سعياً للتخلص من هذه المخمصة، كما انبرى العرفاء للحديث عن الأعيان الثابتة.

ولا يخفى على البصير انه من غير الممكن عقلياً أنْ توجد واسطة بين الوجود والعدم، ومن حاول ان يستخدم فكره في هذا المجال فلن يحصل إلّا على تبديد الوقت.

وتُعد الحركة الجوهرية، إحدى الاصول الاساسية في فلسفة ملا صدرا والتي شيّد عليها اغلب مسائله الفكرية والفلسفية. ويقول السبزواري بهذا الشأن وهو من افضل شرّاح آثاره:

وجوهرية لدينا واقعة إذ كانت الأعراض كلاً تابعة

والطبع إن يثبت فينسد العطا بالثابت السيال كيف ارتبطا؟[١]

ويقول تلميذه ملاّ محسن الفيض الكاشاني في فكرة استاذه:

«لما كانت الحركة والسكون من آثار الطبيعة، وقد تقرر انّ كل ساكن فمن شأنه أن يتحرك، فالطبيعة إذن متحركة دائماً إما بالفعل او بالقوة. فهي إذن أمر سيّال الذات، متجدد الحقيقة، إذ لو لم يكن سيالاً لم يكن صدور الحركة عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت. فإنّ الحركة لو كانت علتها القريبة امراً ثابت الذات لم تنعدم أجزاؤها، فلم تكن الحركة حركة، بل سكوناً، ولا التجدد تجدداً بل قراراً...»[٢].

---

١ ـ شرح المنظومة، الحكمة، ص ٢٤٩.

٢ ـ اصول المعارف، ص ٨٥.

اصول النظريات في الحركة

يتضح مما سبق انّ الحركة ليست سوى الخروج التدريجي للشيء من مرحلة القوة الى مقام الفعلية. اي انّ الحركة عبارة عن تجدد الشيء وليست الشيء المتجدد، لأن الشيء المتجدد يمثل موضوع الحركة. وينبغي أنْ نفرق بين ثلاثة امور في مضمار تصور معنى الحركة، إذ من الممكن في غير هذه الحالة الوقوع في الخطأ. وهذه الامور التي ينبغي التفريق بينها هي:

١ـ تجدد الشيء.

٢ـ الشيء الذي يتعلق به التجدد.

٣ـ الشيء المتجدد.

فالأمر الاول يمثل المعنى الحقيقي للحركة. والأمر الثاني هي المقولة التي تقع فيها الحركة. والأمر الثالث عبارة عن موضوع الحركة.

وهناك كلام كثير بشأن موضوع الحركة، ولكنه من وجهة صدر المتألهين وأتباعه ليس سوى الهيولى المتحصلة بصورة غير معينة. وما يخضع للتغير والتبدل هي خصوصيات الصور المتنوعة. وموضوع كل هذه التغيرات هي الهيولى المتحصلة بصورة غير معينة.

واذا ما علمنا التفاوت بين المعاني الثلاثة أعلاه، يتضح لدينا معنى الحركة، لأنّ تجدد الشيء هو عبارة عن الخروج التدريجي للشيء من مرحلة القوة الى مقام الفعل. وحظي هذا التعريف باهتمام الفلاسفة منذ القدم، غير انه لم يحظ بقبول أرسطو وأتباعه، وأثاروا عليه العديد من المؤاخذات.

من الجدير بالذكر انّ هذا التعريف او أي تعريف آخر لمعنى الحركة، انما هو تعريف لفظي او شرح للإسم ولا يُعدّ تعريفاً حقيقياً، وذلك أولاً لانّ الحركة معنى بديهي يحصل عادة في فكر الانسان بمساعدة الحواس. ثانياً لابد أن يتألف التعريف الحقيقي من الجنس والفصل. ولابد ان يُنتزع الجنس والفصل

المنطقيين من المادة والصورة الخارجية، في حين تقع حقيقة الحركة في خارج المادة وليس في صورتها. ولذلك ينبغي القول بأنّ الحركة ليست من نوع الماهية وليس بالامكان تحديدها بأية مقولة من المقولات. ولهذا السبب نجد الحركة في مختلف المقولات، وتتألف كل مقولة من جنس تلك المقولة، اي تُعدّ جوهراً في المقولة الجوهرية وعرضاً في المقولة العرضية.

ذكرنا بأن أرسطو قد رفض رأي الفلاسفة الذين سبقوه في الحركة، وأورد تعريفاً آخر للحركة نقله الحكماء المسلمون يقول: «الحركة كمالٌ أولُ لما بالقوة من حيث انه بالقوة». والمراد بهذا التعريف هو انّ الجسم لديه قوتان قبل أي شيء آخر: الاولى هي قوة اصل الحركة وبدايتها، والثانية هي قوة الوصول الى الموضع الذي يجب الوصول اليه بالحركة. وتدعى القوة الاولى بالكمال الاول والثانية بالكمال الثاني. وقد أُضيف قيد «من حيث إنه بالقوة» الى هذا التعريف كي تخرج الصور النوعية عن دائرة شموله، لأنها تُعدّ كمالاً اولاً بالنسبة الى الاجسام ولكن ليس من حيث ان الاجسام بالقوة.

ونظم هادي السبزواري تعريف أرسطو للحركة كما يلي:

كمال اول لما بالقوة   من حيث أنْ قد لابسته قوة[1]

رأي المتكلمين في الحركة

يختلف تعريف المتكلمين للحركة كلياً عن تعريف الحكماء لها. فقد عرف المتكلمون الحركة بأنها عبارة عن الكون الأول في المكان الثاني، والسكون بأنه عبارة عن الكون الثاني في المكان الأول. ومراد المتكلمين بهذا التعريف هو انّ الجسم المتحرك موجود واحد بحيث لا يؤثر على وحدته اي حد من حدود المسافة خلال مسار حركته. وبذلك يرسم الجسم الواحد معنى الحركة في

---

١ ـ شرح المنظومة، الحكمة، ص ٢٣٨.

المسافات المتعددة. ما قاله المتكلمون حرفياً بهذا الصدد كما يلي:

«الحركة حصول أول في حيز ثان، والسكون حصول ثان في حيز اول».

من يتفحص آثار صدر المتألهين بشأن الحركة الجوهرية بدقة يدرك مدى سطحية رأي المتكلمين على هذا الصعيد. فما ذهب اليه هؤلاء يكشف عن انهم لم يفهموا من الحركة سوى انها تغيير مكان الجسم، في حين أُخذت مسائل الحركة تُعدّ في الفلسفة الاسلامية بعد صدر المتألهين من أعقد المسائل الفلسفية، لأن الحركة في العالم ليست منحصرة في الحركة في الكيف او الكم او الزمان او المكان، وانما تستوعب جميع كائنات هذا العالم. وليس بالامكان ان نجد موجوداً في هذا العالم بمنأى عن الحركة، وذلك لأنّ جوهر العالم سيّال في حد ذاته. فالحركة والمتحرك ممتزجان الى درجة بحيث يمكن القول بأنّ المتحرك هو الحركة التي تؤلف جوهر هذا العالم.

الإنقلاب لا يكون دفعياً

يُعدّ التغيير من الامور التي ليس بمقدور أحد أن ينكر وجودها في العالم، ولا شك في انه من لوازم وجود الحركة. وقيل الكثير في تعريف الحركة وتعيين ماهيتها. فيرى البعض انها مقولة عرضية، في حين توصل في المقابل عدد كبير من الحكماء الى انها نحو من الوجود الذي بإمكان الاشياء الوصول بواسطته من مرحلة القوة الى مقام الفعلية.

وبين قدماء الحكماء والفلاسفة من سعى لإثارة الشك في وجود الحركة من خلال إثارة بعض الشبهات. غير انّ مثل تلك الشبهات عاجزة عن إنكار التغيير الذي يُعدّ من لوازم الحركة. فأصل التغيير او التدريج، من المعاني التي يمكن عدها بديهية اعتماداً على الحواس.

عدد كبير من الحكماء الذين سبقوا صدر المتألهين كانوا يرون صدق التغيير والتحول على صعيد العوارض فقط، غير انّ اكتشاف اصل الحركة في الجوهر

قد برهن على حدوث تغير في جميع الأشياء المادية من حيث الجوهر والعرض. وهذا التغيير على نوعين:

١ـ تغيير تدريجي.

٢ـ تغيير دفعي.

والتغيير التدريجي، وهو التغيير الذي تصل بواسطته الأشياء من مرحلة القوة الى مقام الفعلية، وهو ما يُعدّ أصل الحركة. وعلى هذا الأساس ينبغي القول بأنّ الحركة عبارة عن الخروج التدريجي للشيء من مرحلة قوته الى مقام فعليته. وما ينبغي ذكره هنا هو الاجابة على التساؤل التالي: ما هو التغيير الدفعي وما هي علاقته بأصل الحركة؟ ولا شك في انّ ظهور التغيير الدفعي لا يمكن ان يحصل بدون وجود الشيئين التاليين:

١ـ الموضوع الذي يقبل التغيير.

٢ـ قوة قبول التغيير قبل وقوع التغيير.

ولا ريب في أنّ ما هو بحاجة في وجوده الى هذين الشيئين ليس بإمكانه ان يتحقق بدون وجود الحركة. فالحركة وكما ذكرنا عبارة عن خروج الشيء من مرحلة القوة الى مرحلة الفعلية. لذلك مثلما يتعذر حصول التغيير التدريجي بدون وجود الحركة، كذلك يتعذر حصول التغيير الدفعي بدون وجود الحركة.

وقد يُثار على هذا الصعيد السؤال التالي: إذا كان التغيير الدفعي كالتغيير التدريجي غير قابل للتحقق بدون وجود الحركة، فما هو التفاوت بين هذين النوعين من التغيير؟

وقيل في الاجابة: إنّ ما بإمكانه ان يلعب دوراً أساسياً على هذا الصعيد، هما المسألتان التاليتان:

١ـ الحركة في جوهر العالم.

٢ـ تشكيكية الوجود وتعدد مراتبه.

وهاتان المسألتان من بين المسائل التي حظيت بالاهتمام والبحث في فلسفة

صدر المتألهين، وتم إثباتها بالبراهين المحكمة. فالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، وكل ما بإمكانه إظهار التفاوت في مراتب الحقيقة الواحدة، هي امور يجب البحث عن منشئها في حقيقة الوجود. فلا يوجد اي دليل وراء الوجود بإمكانه ان يكشف عن الاختلاف في مراتب حقيقة الوجود. فبرهان الوجود هو الوجود نفسه دائماً وأبداً. فالعدم وكل ما هو شبيه بالعدم، ليس بإمكانه ان يدل على الوجود. لذلك ينبغي القول: الشدة والضعف كامنان في الوجود نفسه، وليس بإمكان الماهية ان تكون في حد ذاتها شديدة او ضعيفة. فالوجودات هي الوحيدة التي تُعدّ مبدأ جميع الآثار ومنشأ جميع الأحكام في جميع مراحل الوجود. اما الماهيات فليست سوى تابعة لا غير.

وقيل على صعيد آخر ما دام الوجود غير قابل للتغيير في الشدة والضعف، فلا تظهر آثار الاختلاف في الامور الشديدة والضعيفة. ولذلك فالشدة والضعف، في الوجود وليس في الماهية. والحركة هي الاخرى ليست سوى نمط من الوجود. لهذا يُعدّ الاستكمال او الاشتداد حركةً، والحركة ليست سوى أمر متصل. ولا ريب في انّ ما هو متصل، قابل للتقسيم بالقوة والى ما لا نهاية. وعليه يمكن القول: انّ أية مرحلة من مراحل الاستكمال او اية مرتبة من مراتب الاشتداد بإمكانها ان تُعدّ نوعاً.

وهناك مسألة اخرى يجب ألا تبق خافية وهي: انّ مراحل الاستكمال ومراتب الاشتداد في مضمار الحركة الجوهرية وإن كانت لا نهاية لها، غير انّ كل مرتبة من مراتب الاشتداد بإمكانها أن تُعدّ نوعاً، ولكن ليس بمقدور أية حركة اشتدادية ان تؤدي الى حصول تغيير في حد الماهية، فالتغيير في حد الماهية وإنْ عُدّ امراً دفعياً، غير انّ الحركة الاشتدادية في جوهر العالم ليست سوى أمر تدريجي. وفي هذا الأمر بالذات يرتكب البعض الخطأ فيعتبرون الانقلاب أمراً دفعياً وفجائياً. فهؤلاء قد عجزوا عن ادراك الحركة في الجوهر، فهبوا لرفض التشكيك في الوجود والمراتب التي هو عليها، ووجدوا انفسهم مرغمين على

القول بصدق الحركة والتدريج على صعيد الأعراض والكيفيات فقط. ولهذا السبب ميّزوا بين الانقلاب والاستحالة واعتبروا الاستحالة امراً تدريجياً لأنها ليست سوى حركة في الكيفيات والعوارض. واستعانوا بالانقلاب على صعيد الاختلاف بين الصور الجوهرية، معتبرين الاشتداد في الصور الجوهرية أمراً دفعياً.

الحركة التدريجية في الجوهر

على ضوء ما سبق يتضح انّ من المتعذر حدوث أي تغيير في العالم بدون وجود الحركة. وهذا أمر واضح جداً على صعيد التغيير التدريجي، لأنّ التغيير التدريجي هو الحركة. غير ان الاختلاف بين الحكماء يدور حول التغيير الدفعي وهل انه ظاهرة واقعة خارج الزمان والحركة. وهذه الفكرة نابعة من عدم الاعتراف بوجود الحركة في الصور الجوهرية. ولا ريب في انّ إنكار الحركة في الصور الجوهرية يؤدي الى انكار اي تغيير دفعي في عالم الخارج، لأنّ السيلان والتدريج من الخصوصيات الثابتة للحركة. وخصوصية السرعة في الحركة وإن كانت شديدة، إلّا انها لا تتعارض مع كونها تدريجية، إذ أنّ الحركة أمر متصل وسيال.

ومن الواضح أن ما هو متصل وسيال في الخارج، لا يوجب ظهور الأمر الدفعي، ولذلك ينبغي القول بأنّ الحركة في جوهر العالم أمر تدريجي لا ينسجم مع اي قفزة او حالة دفعية. فإنقلاب صورة نوعية ما الى صورة نوعية اخرى، ليس فقط دليلاً على دفعيتها، وانما هو أحد البراهين الراسخة على الحركة التدريجية في الجوهر. فحينما تتحول الصورة النوعية للماء بفعل الحرارة الى الصورة النوعية للبخار، فلابد أن يكون بين هذين النوعين قدر جامع وحدّ مشترك، فحينما لا يوجد بين الماء والبخار قدر جامع وحد مشترك، يلزم تحقق آنين مفروضين كلاً الى جانب الآخر، وهو ما يعبَّر عنه بـ«تتالي الآنات»، في

حين يُعدّ تتالي الآنات امراً محالاً وغير منطقي. والدليل على هذا الأمر هو: اذا كان «الآن» المفروض موجوداً في عالم الخارج، لتحقق الجوهر الفرد او الجزء الذي لا يتجزأ.

وقد ثبت بالبراهين المحكمة الجزء الذي لا يتجزأ لدى الحكماء المسلمين. ولذلك ينبغي القول إنّ انقلاب صورة نوعية ما الى صورة نوعية اخرى وإنْ كان أمراً دفعياً في الظاهر إلّا انه حركة تدريجية وجوهرية في الواقع. لأنه لو لم يكن هناك قدر جامع وحد مشترك في الصورة النوعية للماء والصورة النوعية للبخار ـ على سبيل المثال ـ لظهر إشكال آخر فضلاً عن الإشكال السابق. وهذا الإشكال كالتالي: إذا لم يوجد قدر جامع بين الصورتين النوعيتين اللتين تتحول إحداهما الى الاخرى، فلابد ان تكون مادتهما خالية من أية صورة في «آن» الانتقال، في حين يتعذر وجود المادة في الخارج بدون صورة.

وهكذا يتضح انّ اي تغيير في هذا العالم ناشئ في الواقع ونفس الأمر عن تغيير تدريجي وجوهري. فطبقاً لأصل الحركة في الجوهر ليس هناك شيء ثابت في هذا العالم، ويخضع كل شيء للتحول والتغيير والحركة. والحركة هي الاخرى أمر متصل ومستمر، وما كان متصلاً ومستمراً ليس بإمكانه ان يكون دفعياً. فالتغيير الدفعي يصدق في الموارد التي ينطبق فيها أحد المعاني مع بعض الأجزاء الآنية المفروضة في الحركة. فيمكن مثلاً تطبيق أحد معاني الاتصال او الانفصال او الوصول والترك على بعض الأجزاء الآنية المفروضة في الحركة. والوضع على هذا المنوال ايضاً على صعيد تغيير حد الماهية. فحينما تتغير صورة نوعية الى صورة نوعية اخرى، فلابد من القول في الواقع بانطباق حد ماهية النوع الثاني على بعض الأجزاء الآنية المفروضة في الحركة الجوهرية.

اذن ليس بمقدور التغيير الدفعي ان يقع في قلب الحركة الجوهرية للعالم، وما يحدث ليس سوى التغيير التدريجي الذي لا ينسجم مع الدفعية قط.

يقول العلامة الطباطبائي في ذلك:

«... لمّا قد عرفت أنّ الخروج من القوة الى الفعل كيفما فُـرِض لا يـتم إلّا بحركة، غيـر انه لما كان تغيراً دفعياً كان من المعاني المنطبقة على أجزاء الحركة الآنية كالوصول والترك والاتصال والانفصال. فالتغير كيفما فُرِض لا يـتم إلّا بحركة»[١].

مما سبق يمكن الحصول على النتائج التالية:

١ـ الحركة قابلة للتقسيم في حد ذاتها الى ما لا نهاية.

٢ـ تقسيم الحركة الى اقسام مختلفة ليس سوى تقسيم بالقوة وليس تقسيماً بالفعل، لأن الحركة بالفعل إذا كانت قابلة للتقسيم يلزم انفصال اجزائها بعضها عن بعض. ولو انفصلت اجزاء الحركة بعضها عن بـعض، لانـعدمت الحـركة ولوقع كل شيء في العالم بشكل دفعي وفجائي.

٣ـ بداية الحركة ليس بمعنى انها جزؤها الأول، لأنه لو فُرِض وجود جزء اول للحركة غير قابل للتقسيم، يلزم ان يكون الجزء الاول دفعياً. ومـا كـان دفعياً ليس بإمكانه ان يكون مصداق الحركة. ولذلك ينبغي القول ايـضاً بأنّ نهاية الحركة ليست بمعنى آخر جزءاً فيها، إذ سيصدق نفس الإشكال السابق ايضاً.

٤ـ مبدأ الحركة ومنتهاها يعنيان فقط انّ الحركة محدودة بالامور التي هي خارج ذاتها. ولذلك يُقال الحركة الجوهرية يصل بها الأمر من جانب بحيث لا تُعدّ سوى قوة محضة وقبول صرف، وتنتهي من جانب آخر الى مرحلة بحيث لا تعد سوى فعلية خالصة وتجرد. ومن هنا ينبغي القول بأنّ القوة المحضة تؤلف مبدأ الحركة، والفعلية الخالصة تؤلف نهـايتها. فـالقوة المحـضة ليست حـركة، والفعلية الصرفة ليست حركة ايضاً. فالحركة تظهر الى الوجود مـن تـركيب القوة والفعل.

١ـ نهاية الحكمة، ص ١٧٩.

٥ـ حقيقة الزمان ليست سوى مقدار الحركة. ولذلك قيل: ان نسبة الزمان الى الحركة كنسبة الجسم التعليمي الى الجسم الطبيعي. فنسبة الجسم التعليمي الى الجسم الطبيعي من نوع نسبة التعيين الى الإبهام. وعليه يمكن القول: تُعدّ حقيقة الزمان، تعيين ابهام الحركة.

٦ـ لاشك في أنّ الحركة والسكون امران متقابلان. والتقابل بينهما من نوع تقابل العدم والملكة، لأنّ السكون عبارة عن عدم وجود الحركة في الشيء المتمتع بشأن الحركة. ولا يوجد مصداق على السكون بين موجودات العالم المادي.

٧ـ التغيير أعمّ من الحركة، إذ سبق ان ذكرنا بأنّ التغيير يمكن ان يكون تدريجياً ويمكن ان يكون دفعياً. ومثل هذا التغيير الذي يبدو مستمراً في الظاهر، لو كان مستمراً في الواقع ونفس الأمر، فلابد من القول بأنه هو الحركة لا غير، ولكنه لو كان غير متصل في الواقع فليس بالإمكان عدّه حركة. ولعلّ قدماء الفلاسفة الذين انكروا وجود الحركة في الخارج حاولوا إثبات هذا الأمر بالذات. فلربما كانوا يقصدون: بأنّ ما نلاحظه في العالم من تغيير، عبارة عن سلسلة من الامور الدفعية. ومهما كان مقصود الفلاسفة القدماء، فلا ريب في أنّ ما هو قابل للتغيير، لابد أنْ يمتلك قبل ذلك الاستعداد وقوة التغيير. فما لم تكن لديه قوة التغيير فلن يقبل التغيير قط. ومن الواضح انّ الشيء إذا كان بالقوة فإنّه بحاجة الى الحركة من أجل بلوغ فعليته.

الجسم لا يكون علةً فاعلية لجسم آخر

لا يكون الجسم علةً فاعلية لجسم آخر، إذ ليس بامكانه ايفاء دور الفاعلية في ميدان الوجود. وينبغي ألّا يغرب عن البال بأنّ العلة الفاعلية تُعدّ معطية الوجود بين أقسام العلل الأربعة. ويمكن الاستدلال كالتالي في اثبات هذه القاعدة: الجسم عبارة عن الجوهر المؤلَّف من الهيولى والصورة. وكل ما هو مركب من الهيولى والصورة لديه جانبان هما: الفقدان والوجدان.

فجانب الفقدان يؤلف حيثية ما بالقوة، وجانب الوجدان يؤلف حيثية ما بالفعل. فلو قيل انّ الجسم يُصبح من جهة الهيولى وجانب الفقدان علّة لظهور جسم آخر، فلا يُعدّ هذا الكلام معقولاً، لأنّ الحيثية الهيولانية في الجسم، أمر عدمي، وليس بإمكان العدمي أنْ يكون علة لظهور شيء آخر. ولكن لو قيل بأنّ الجسم يُصبح من جهة الصورة وجانب الوجدان علة لظهور جسم آخر، لقيل آنذاك بأنّ تأثير الصورة الجسمانية على أي شيء يتم دائماً عن طريق الهيولى او المادة. ويلزم في هذه الحالة ان تكون الهيولى العلة القريبة لظهور جسم آخر، في حين انّ الهيولى امر عدمي، وليس بمقدور العدمي ان يكون علة لظهور الجسم.

ويمكن القول بإيجاز في هذا المضمار: إنّ فاعلية الجسم لجسم آخر، إما من جهة الهيولى وإما من جهة الصورة. فاذا كانت فاعلية الجسم، من جهة الهيولى، لجابهنا إشكال عدمية جوهر الهيولى وفقدان اثرها الفاعلي. ولو كانت فاعلية الجسم، من جهة الصورة الفعلية، لجابهنا المشكل التالي: ليس هناك أي أثر

وجودي للصورة الفعلية في الأجسام بدون وساطة الهيولى. ولو فُرضت الهيولى علة قريبة في التأثير الفاعلي للأجسام، لعاد إشكال الفرض الاول من جديد، اي لأُثير السؤال التالي: أليست الهيولى في حد ذاتها مجرد حيثية قبول محض، فكيف بمقدورها ان تقع علة فاعلية؟

وليس بإمكان أحد أن يزعم انّ الصورة الفعلية للجسم مستغنية عن الهيولى في مقام العمل والايجاد، لأنه إذا كان هذا الكلام صحيحاً، يلزم استغناء الصورة الفعلية للجسم في مقام الوجود عن الهيولى بطريق أولى، وهذا شيء لا يقبله الحكماء قط، بحيث يمكن القول بأنّ مسألة تركيب الجسم من عنصري الهيولى والصورة أمر يتفق عليه جميع الحكماء المسلمين تقريباً عدا قلة قليلة.

واستخدم بهمنيار بن مرزبان ـ تلميذ ابن سينا البارز ـ هذه القاعدة في مضمار الأجسام الفلكية وأقام خمسة براهين على اثباتها، حيث يصدق بعضها علىٰ الأجسام الفلكية فقط، بينما يصدق البعض الآخر على جميع أنواع الأجسام.

ولا بأس ان نورد عبارة بهمنيار المتحدثة عن البراهين التي تصدق على جميع أنواع الاجسام:

«ولا يصح أن يكون جسم فلكي علة لجسم آخر فلكي؛ أما اولاً فلأنه مؤلّف من هيولى وصورة. وقد عرفت أنّ كل جسم له سبب ليس بجسم؛ وأما ثانياً فلأنّ صورة الجسم كما عرفت تفعل بوضع وبواسطة المادة، فيلزم أن تكون المادة بالحقيقة علة لوجود صورة الجسم الآخر، وهذا محال»[1].

وأورد محسن الفيض الكاشاني ـ صهر صدر المتألهين وتلميذه البارز ـ هذه القاعدة في آثاره، وبرهن عليها ببرهان واحد. ثم توصل بعد إثباتها الى النتيجة التالية: الموجودات التي ليست جسماً ولكنها جسمانية، ليس بإمكانها ايضاً ان

---

١ ـ التحصيل، ص ٦٣٨ ـ ٦٣٩.

تكون علة فاعلية. والموجودات التي ليست جسماً ولكنها جسمانية عبارة عن جميع الموجودات المرتبطة بالجسم في مقام الفعل والعمل، كـالصورة الفـعلية، والنفس الناطقة.

ومن الواضح انّ هذه الموجودات لا تُعدّ من الاجسام، ولكن بما انها لا تؤثر في مقام الفعل والعمل بدون الجسم، عُبِّر عنها اصطلاحاً بالموجودات الجسمانية.

إثارة سؤال

قد يُثار على هذا الصعيد السؤال التالي: اذا كـانت المـوجودات الجـسمانية كالنفس الناطقة وغيرها، غـير قـادرة كـالأجسام ان تكـون عـلة فـاعلية للموجودات الاخرى، فكيف يمكن تبرير خلّاقية النفس الناطقة التي يأخذ بها الكثير من الحكماء والمفكرين؟

انّ خلّاقية النفس الناطقة وانواع الايجادات والاختراعات المستحصلة من هذا الجوهر العجيب، قصة حافلة بالأحداث وصاخبة ليس من السهل المرور عليها مرّ الكرام.

بعض المحـققين يعتبر النفس الناطقة مصدراً للإدراكات، ويعد قـيام انـواع العلوم بالنسبة لها نوع «القيام الصدوري». ومعنى هذا الكلام انّ عالم النـفس الواسع هو عالم الخلق والإبداع. طبعاً لا يجري الحديث عن الخلق والإبـداع على صعيد المعقولات الكلية وكيفية اتحادها بـالنفس النـاطقة. ولذلك يـعتبر الحكماء النفس مظهراً للمعقولات الكلية، ومصدراً لسائر المدركات. والعـبارة التالية شهيرة بين الحكماء:

«التعقل بالاتحاد والتخيل بالخلّاقية بإذن الله تعالى»[١].

وهكذا يمكن القول بأنّ خلّاقية النفس الناطقة أمر مسلم به لدى الحكماء

---

١ ـ شرح منظومة السبزواري، الحكمة، ص ٢٩، الحاشية.

عدا في باب المعقولات الكلية. فالنفس الناطقة منهمكة في صقعها بالخلق، ولا تتلكأ لحظة واحدة عن الخلق والابداع. فالانسان هو الذي يشيد في ذاته احياناً دير الرهبانية للاعتكاف فيه، ويبتدع روضاً في أحيان اخرى تشدو فيه العنادل وترعى فيه الغزلان. فالنفس الناطقة هي التي تعزف المعزوفة التالية:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة فرعى لغزلان ودير لرهبان

وهبّ عدد كبير من الحكماء للإجابة على السؤال السابق، وخلاصة ما ذهبوا اليه: النفس الناطقة الانسانية وإن كانت جسمانية من جهة وليس بإمكانها على ضوء هذه القاعدة ان تكون علة فاعلية للموجودات الاخرى، إلّا انها عقلانية وروحانية من جهة اخرى. ولهذا فهي من حيث روحانيتها لا نظير لها في خلق البدائع التي لا نظير لها، لأنها من حيث هذه الجهة منهمكة دائماً في الخلق والابداع ولا تتوقف لحظة واحدة عن ذلك.

ما أورده الفيض الكاشاني بهذا الشأن ما يلي:

«الجسم لا يكون علّة فاعلية لوجود أصلاً، لابتامه ولا بأحد جزئيه، وذلك لأنّ المادة أمر عدمي وكذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها، وأمّا الصورة فلأنّ تأثيرها في شيء إنّما هو بتوسط المادة، لانّها لو استغنت عن المادّة في فعلها فبالأولى أن يستغنى عنها في وجودها في نفسها، إذ الإيجاد متقوّم بالوجود، والتالي محال فكذا المقدم فاذا كان تأثيرها بواسطة المادّة فتكون المادة سبباً قريباً لوجود الشيء مع أنّها أمر عدمي»[١].

رأي ديكارت وأتباعه

يتضح لنا مما سبق ان مراد الحكماء المسلمين بنفي العلية بين الاجسام، هو نفي العلية الفاعلية، اي ليس بإمكان أي جسم في العالم ان يوجد جسماً آخر،

---

١ ـ اصول المعارف، ص ٦٧.

وبهذا لا تتحدث هذه القاعدة عن سائر انواع الارتباط والعلاقة فيما بين الأجسام.

وبعد ظهور الفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي أعلن رسمياً عن افتتاح دائرة فلسفية جديدة، راحت تُطرح مسألة الارتباط بين الاجسام وطبيعة التأثير والتأثر فيما بينها كمعضلة مستعصية. ولذلك لم يكن امام البعض سوى إنكار وجود اي تأثير وتأثر فيما بين الأجسام.

وقد ظهرت هذه المعضلة بعد ان توصل ديكارت من معقل شكه الى هذه النتيجة بعد فترة طويلة: الروح والمادة جوهران متميز أحدهما عن الآخر تماماً. غير أنّ الحقيقة التالية تفرض نفسها ايضاً وهي انّ هناك نوعاً من الارتباط بين المادة والروح، غير انّ من المتعذر الحصول على إمكان مثل هذا الارتباط في نفس هذين الجوهرين، إذ انّ كلاً منهما يطرد الآخر. ولكن فضلاً عن هذين الجوهرين هناك جوهر آخر وهو الله. ولذلك لابد من صدور قوة مجهولة عن الله تعالى كي تربط بين المادة والروح. وحينئذ تظهر قضية الارتباط بين الجواهر كمشكل معقد وعويص.

فمثلما يُعدّ العثور على الحبل الذي يربط بين جوهر الروح وجوهر المادة امراً في غاية التعقيد، كذلك يُعدّ العثور على ما يربط بين جوهرين ماديين او جسمانيين، امراً في منتهى التعقيد ايضاً.

وبذل فلاسفة مثل لايبنتز واسبينوزا ومالبرانش جهوداً حثيثة لايجاد حل لهذه المعضلة.

ألّف لويس دي لافورج[1] ـ وهو من اتباع ديكارت ـ كتاباً في عام ١٦٦٦م يحمل عنوان «حديث حول الروح والقوى والافعال وكيفية اتحادها مع البدن»، انطلاقاً من المبادئ الديكارتية. وقد طرح في الفصل السادس عشر

1_ Louis de la forge.

سؤالاً في منتهى الأهمية: لازال الفلاسفة عاجزين عن فهم طبيعة التأثير المتبادل بين النفس والجسم. لكن مثلما انّ الجسم جوهر متمايز عن الروح، فإنه متمايز عن سائر الاجسام ايضاً. وإذا كان الامر كذلك، كيف يمكن تعليل تأثير جسم في جسم آخر؟

صحيح اننا نرى ـ او نعتقد اننا نرى على الأقل ـ انّ بعض الأشياء المادية المتحركة تنقل مقداراً من حركتها الى الاجسام الاخرى، ولكن هل لدينا مفهوم واضح عن كيفية هذا الانتقال؟ ابداً! بل نرى عوضاً عن ذلك أنّ افتراض مثل هذا الانتقال المباشر بين الجوهرين يستلزم التناقض. فما يحدث في الخارج ليس ان الجسم (أ) يؤثر في الجسم (ب)، بل انّ الله الذي يحافظ على وقوع (أ) الى جوار (ب)، يحفظها في الحالة الثانية في مكانين منفصلين.

انّ سقوط العلية الطبيعية الذي بدأ بديكارت ولويس دي لافورج، قد بلغ ذروته على يد «جورا». فهذا الرجل المغمور كان يفقه مبادئ ديكارت أفضل من اي شخص آخر ولديه القدرة على استنباط لوازمها. وألّف رسالة تدعى «حول تمايز النفس والجسم»، وطرح فيها المبدأين التاليين:

١ ـ من المحال ان يفقد الشيء ذاتياته ويبقى نفس الشيء.

٢ ـ من الممكن ان يفقد الجسم حركته تدريجياً بدون ان يخرج عن حالته الجسمانية.

ثم توصل بعد ذلك الى النتيجة التالية: ان الحركة ليست ذاتية لأيّ جسم.

وهذه النتيجة نابعة من عمق الإشكال، ومن هنا يمكن ادراك عمق الطعن الذي وجهه باسكال حينما قال:

«ليس ديكارت بحاجة الى الله عدا انه ينقر بطرف اصبعه على العالم فيحركه».

والحقيقة انه كان بحاجة ماسة الى الله حتى ولو من اجل هذا الهدف فقط.

كان ديكارت يعلل جميع الظواهر بما فيها ظاهرة الحياة بالاسلوب الهندسي.

غير ان اسلوبه قد واجه المشاكل منذ البداية، اذ كيف بمقدوره ان يزج حتى الميكانيكا في الهندسة الصرفة التي لا تبحث إلّا في الامتداد في حين يبحث علم الميكانيكا في الامتداد والحركة معاً؟ فالحركة غير متعلقة بالنظام الهندسي وليس بالإمكان الحصول عليها من طبيعة الامتداد الصرفة، وانما هي تدخل على الامتداد من الخارج.

صحيح انّ الأشياء الممتدة متحركة غير انّ حركتها ليست وليدة طبيعة امتدادها، وقد وقف ديكارت نفسه على أهمية هذا الإشكال، ولذلك ركز جهوده لايجاد حل له. وعليه فإنه حينما يفسر الحركة بالانتقال من مكان الى آخر، يريد ألّا يبقى في الأجسام شيء غير النسب المكانية، أي النسب الهندسية، غير ان الانتقال على أية حال شيء بحاجة الى تفسير، إذ لا زال السؤال التالي مثاراً: بأية واسطة يتم هذا الانتقال؟ في الامتداد لا توجد مثل هذه الواسطة لأنّ الحركة غير معتمدة على هذا الامتداد. ويتكرر السؤال السابق: على يد من يتم هذا الانتقال؟ والإجابة الممكنة الوحيدة هي: على يد الله، وهذه هي آخر إجابة لجورا.

وصفوة الكلام هي: بما أنّ الجسم ليس بمقدوره ان يحرك جسماً آخر، وبما انّ الروح هي النوع الآخر الوحيد الذي نعرفه عن الجوهر، إذن فلابد ان تكون الروح علة جميع الحركات المكانية، غير انّ هذه الروح ليست روحنا التي تعجز حتى عن تحريك جسمها، وانما روح الله، وقد تلقى أتباع ديكارت هذه النظرية في الثلث الأخير من القرن السابع عشر كحقيقة مبرهن عليها.

الافكار اعلاه وردت تحت عنوان «المبدأ الديكارتي» ضمن كراس يحمل اسم «رسالة الفيلسوف الى الديكارتيين» والذي طُبع في عام ١٦٧٢م. وورد في الفقرة الثانية والثلاثين من هذه الرسالة ان جميع اتباع ديكارت يتفقون على ان علة الحركة هو الله فقط.

نحن نتصور أنّ قذيفة المدفعية هي التي تقوض الجدران، غير ان الأمر ليس

كذلك، ففي سائر أرجاء هذا العالم ليس بمقدور أي مدفع ولا أية بندقية ولا أي محرك آلي ولا اي انسان ولا اي ملك من الملائكة، ان يحرك قشّة، بل الله هو المحرك الوحيد.

وحينما حل دور مالبرانش، كان العمل الوحيد الذي قام به هو انه قد وضع براهين حديثة للبرهنة على النتيجة أعلاه بين يدي الذين عاصروه.

وسعى سائر كبار المفكرين في ذلك العصر لإعداد حل لمعضلة الارتباط فيما بين الجواهر. فقد عدّ اسبينوزا الطبيعة والبارئ تعالى شيئاً واحداً. فكانت الأشياء الجزئية على هذا الاساس حالات يتم بواسطتها تعيّن صفات الله وظهورها. بتعبير آخر: هناك اشياء تعمل على إظهار قدرة الله تعالى وابرازها بشكل متعيّن، وهي القدرة التي يتصل بها وجود الله وفعله وعليه فالأجسام لا تؤدي أي فعل، وانما تكشف عن الأحوال الجزئية لفعل الله.

ومونادات[١] لايبنتز المعروفة لم تكن لديها أية نافذة كي يكون بمقدور الشيء ان ينفذ منها او يخرج من خلالها. إذن ليست هناك إجابة على السؤال التالي: كيف بإمكان الموناد ان يتغير في الذات والصفة بواسطة الأشياء المخلوقة الاخرى؟ ولهذا السبب يصل لايبنتز الى النتيجة التالية: انّ تأثير موناد في موناد آخر مجرد أمر ذهني، لأنّ أي تأثير انما يتم بواسطة الله. بتعبير آخر موجز: ليس هناك سوى ربّ واحد، وهذا الرب كان لوحده.

إجابة مالبرانش

تركت إجابة مالبرانش تأثيراً عميقاً جداً على فلسفة القرن الثامن عشر، لأنه يعتقد انّ هناك وجوداً عينياً لعالم المادة. فلم يكن مثل لايبنتز الذي كان يعتبر المادة مجرد تصور مبهم ومضطرب، ولم يكن مثل اسبينوزا الذي كان

---

١ ـ الجواهر الروحية البسيطة: monades.

يقول بأنّ الأجسام هي الحالات المتناهية للامتداد، والامتداد أمر معقول وأحد صفات الله.

انّ مالبرانش وبعد ان رأى انّ وجود المادة غير قابل للإثبات، انبرى لإثباتها عن طريق الايمان وقال بأنّ الله قد خلق جوهراً له وجود خارجي. اي انّ الشيء في نفسه منطبق مع المفهوم العقلي الذي هو في علم الله، كما انه مستقل عن ذلك المفهوم وعن معرفتنا. وانبرى بمقتضى نظريته للبحث عن ماهية العلية في عالم المادة، فأنكرها طبعاً.

يعتقد مالبرانش انّ الخطوة الاولى من أجل إثبات انّ الاجسام ليس بإمكان بعضها ان يؤثر على البعض الآخر هي ان نفهم الأمر التالي: ليس لدينا اي مفهوم عن ماهية هذا التأثير وحقيقته. وقد اكد ـ باعتباره من اتباع مدرسة ديكارت الحقيقيين ـ انّ تعاملنا يقتصر على مفهوم الأجسام، ولابد ان نضع نصب أعيننا دائماً بأنّ الحكم على أي شيء ينبغي ان يتم بواسطة المفهوم الذي يحكي عن ذلك الشيء. اما مفهوم الفعل ـ أي تأثير جسم على جسم آخر ـ فإنّه لا يحكي عن شيء، بل بالإمكان القول بعدم وجود مثل هذا المفهوم أساساً، وبالتالي عدم وجود مثل هذا التأثير، بل انّ وجوده محال، لأنّ مفهومه متضمن لنوع من التناقض.

فما معنى قولنا انّ الجسم يحرك جسماً آخر؟ المعنى الوحيد الذي يمكن استشفافه هو انّ الجسم (أ) هو السبب في ان يكون الجسم (ب) في مكان آخر بعد ان كان في مكان خاص. ولكن كيف بإمكان الجسم المادي ان يكون سبباً في وقوع جسم مادي آخر في المكان الذي هو فيه حالياً؟ انها إرادة الله فقط التي أفاضت الوجود على الاجسام وسائر المخلوقات، وانها قدرة الله التي خلقت هذه الاجسام والتي لازالت تحافظ على وجودها، ولولا ارادة الله وقدرته لانعدمت الاجسام بالضرورة.

وليس بإمكاننا ان نتصور الجسم بدون مكان، كما لا يمكن تصور الجسم

غير متحرك وغير ساكن في نفس الوقت. كما لاشك في أنّ الله قادر مطلق ولكن من المتعذر ان يخلق جسماً ليس في مكان وليس لديه نسبة مع جسم آخر. وعليه حينما نقول بأنّ ارادة الله هي التي تحفظ ذلك الجسم في المكان الذي هو فيه، فمعنى هذا انه تعالى يتعذر عليه العمل بصورة اخرى، إذ من المحال ان يريد شيئاً غير قابل للتصور، او ان يريد شيئاً متضمناً للتناقض. وفي مثل هذه الحالة هل بإمكان الاجسام أن تكون مؤثرة ايضاً؟

رأينا ان السبب في وقوع الجسم في المكان الذي هو فيه، هو انّ قدرة الله قد حفظته في هذه اللحظة في هذا المكان وتحفظه في اللحظة القادمة في المكان الآخر، طبعاً في حالة كون الجسم متحركاً. اما إذا كان الجسم ساكناً فإنها تحفظه في اللحظة القادمة في نفس المكان. وعليه لا يصبح أي جسم علة لوقوع جسم آخر، اذ ليس بإمكانه ان يحركه ولا يتحرك به.

وليس هناك مفهوم قابل للتصور أوضح من رأي ديكارت على صعيد مفهوم المادة. فصرف الامتداد في الجسم يعني صرف القبول والانفعال من وجهة نظر ديكارت. ومثل هذا الشيء ينفي أية عليّة بالطبع. فالعالم في بداية خلقه، لم يكن لديه شيء، بل كان مخلوقاً صرفاً. ومن البديهي ان الأشياء لم تكن في لحظة الخلق علة لوجودها وطبائعها ووضعها المكاني. وانما الارادة الالهية هي العلة الوحيدة لوجودها ووقوعها في المكان التي هي فيه. ولربما يقال: نعم انها كانت هكذا في لحظة الخلق، غير انّ تلك اللحظة قد انصرمت، ولم تعد تلك الحالة موجودة.

غير انّ مالبرانش يقول انّ لحظة الخلق لم تنصرم في الواقع، وانّ عملية الخلق لا تصل الى نهاية قط لأنه تعالى يقوم بالخلق والإبقاء بإرادة واحدة، ولابد أن تكون آثارها واحدة بالضرورة ايضاً.

بكلمة، بما انّ الأجسام لا تأثير لها قط، فالله هو الوحيد الذي ينسّق تأثير

أفعاله مع أفعال المخلوقات غير المؤثرة[١].

اللوازم العقلية للقاعدة

على ضوء ما تقدم يتضح انّ أي جسم ليس بإمكانه ان يكون علة فاعلية لجسم آخر. وإذا ما علمنا انّ العلة الفاعلية لا تتعلق بمعلولها لا في الذات ولا في الوجود، بإمكاننا استنباط مايلي من هاتين المقدمتين:

١ ـ العلة الفاعلية للزمان منزهة عن الزمان، كتنزه العلة الفاعلية للحركة عن أية حركة. ولذلك قيل: تقدم فاعل الزمان على الزمان، وتقدم فاعل الحركة على الحركة، ليس من نوع التقدم الزماني، لأنّ العلة الفاعلية للزمان والحركة ليست في مستوى سلسلة الامور الزمانية، بحيث لا يمكن الإدعاء بوقوع العلة الفاعلية للزمان والحركة في أحد جانبي السلسلة او نقطة البدء. اذ لو حصل مثل هذا التصور، فلابد أن يقال بأنّ العلة الفاعلية للزمان والحركة محكومة لجميع أحكام سلسلة الزمان والحركة، في حين سبق أن ذكرنا بعدم وجود تعلق بين العلة الفاعلية ومعلولها إنْ في الذات وإنْ في الوجود.

اذن ينبغي القول: العلة الفاعلية للزمان والحركة، وإن كانت خارج مستوى سلسلة الزمان والحركة، إلّا انها من حيث الوجود تحيط بتلك السلسلة، وتسيطر عليها وجودياً، ونسبتها الى جميع اجزاء السلسلة، متساوية.

ومحصلة هذا الكلام هي ان فاعل الزمان والحركة، ليس موجوداً زمانياً، وأنّ ما يهب الوجود للتاريخ، ليس من نوع التاريخ، وليس محكوماً بأحكامه العابرة. فالحالة العابرة صفة ذاتية للتاريخ وتلعب دوراً حاسماً على هذا الصعيد دائماً، في حين تتحدث الأخبار عن خلود اسماء الله الحسنى، كما في الدعاء التالي «يا دائم الفضل على البرية».

---

١ ـ جيلسون، نقد الفكر الفلسفي الغربي، ترجمة احمد احمدي، ص ١٩٩.

٢ـ ان مجموع العالم من حيث هو مجموع العالم ليس بـإمكانه الوقـوع في ظرف الزمان. أي أنّ مجموعة العالم ليست مجموعة زمانية. فلو فرضها أحـد مجموعةً زمانية فلابد ان يسقط في فخ التناقض الصريح الواضح. فحينما يُنظر الى العالم كمجموعة، لعُد الزمان وكل ما هو زماني جزءاً منها. وحينذاك لا يبق أي موجود ـ بما فيه الزمان ـ خارج هذه المجموعة كي يكون بمقدوره ان يكون ظرفاً زمانياً لها. وعليه لو قال أحد أنّ الزمان ـ والذي هو جزء لا يتجزأ من مجموعة العالم ـ ظرف واسع تقع فيه مجموعة العالم، لواجه التناقض التالي وهو انه اراد بمفهوم المجموعة، عدمها.

ويعتبر هذا الكلام صادقاً على المكان بالنسبة الى مجموعة العالم، إذ حـينما يُنظر الى العالم كمجموعة متصلة وغير قابلة للتجزئة، فلن يظل شيء خارج هذه المجموعة كي يكون ظرفاً مكانياً للعالم.

اذن بالإمكان القول انّ مجموع العالم من حيث هو مجموع العالم، وإن كان لديه زمان ومكان، غير انّ نفس هذه المجموعة لا تُعدّ لا موجوداً زمانياً ولا موجوداً مكانياً. بتعبير آخر: مجموع العالم، موجود لا زماني ولا مكاني.

بعد هذا كله، لابد من التنويه الى الخطأ الكبير الذي ارتكبه البعض عـلى صعيد حدوث العالم. فقد سعى هذا البعض لإثبات وجود «عدم مـوهوم» او «عدم سيال» بين أزلية ذات البارئ تعالى ونقطة بداية العالم، محاولين تـبرير حدوث العالم عن هذا الطريق.

والرجوع الى ما سبق أنْ أثرناه يكشف عن مدى بطلان هذا الرأي. فضافاً الى ما ذُكر على صعيد مجموع العالم، يُعدّ وضع العدم الصرف بين ذات البارئ تعالى ونقطة بدء العالم، صورة غير معقولة تماماً. إذ لا يمكن تـصور في العـدم الصرف لاحداً ولا بداية ونهاية. وعلى سبيل فرض المحال، لو كان كلام هذا الفريق صحيحاً، ينبغي القول بأنّ العدم الموهوم بين ذات البارئ تعالى ونقطة بداية العالم، ليس له من معنى سوى الزمان السيال. وهو ما لا يمكن ان يكون

صادقاً خارج مجموعة العالم. اذن فكيف بإمكان هذا الفريق تبرير حدوث مجموع العالم عن هذاالطريق؟

وعبّر الفيض الكاشاني عن الفكرة أعلاه كما يلي:

«قد دريت أنّ الجسم والجسماني لا يكون علة فاعلية لشيء، وانّ علة الشيء لابد أن تكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء. ففاعل الزمان والحركة إذن منزه عن الزمان والحركة، فليس تقدمه عليهما تقدماً زمانياً ولا هو في ظرف هذه السلسلة أصلاً، بل هو خارج عنها، نسبته الى جميع أجزائها نسبة واحدة. وكذلك حكم مجموع العالم بما هو مجموع العالم، فإنه لا زمان له أصلاً لأنه إذا أُخذ ما في العالم من الأزمنة والزمانيات كلها بما هو شيء واحد مسمى بإسم واحد فلم يبق شيء خارجاً منه حتى يكون زماناً للمجموع، وإلّا لم يكن المجموع مجموعاً على قياس ما يأتي في المكان بعينه».

ثم تحدث في أعقاب ذلك عن عدم معقولية وساطة العدم الموهوم الذي قيل أنه موجود بين ذات البارئ تعالى ونقطة بداية العالم، فقال:

«انّ ما توهمته طائفة من الغاغة انّ بين البارئ تعالى وبين اول العالم عدماً موهوماً أزلياً سيالاً ممتداً بتماديه الوهمي في جهة الأزل الى لا نهاية، ومنتهياً في جهة الأبد عند حدوث اول العالم، فمن تكاذيب أوهامهم الظلمانية وتلاعيبها، إذ لا يتصور في العدم الصريح الساذج والليس الصرف إثبات حدّ وتصرم وتجدد وفوات ولحوق وامتداد وانقضاء وتماد وسيلان ونهاية ولا نهاية. على أنه لو صحّ ذلك لكان هو الزمان بعينه او الحركة بعينها إذ كان متكماً سيّالاً...»[١].

دحض التوهم

لا ريب في انّ القول بوقوع العدم الموهوم السيّال بين الذات الالهية وبداية

---

١ ـ اصول المعارف، ص ١٢٠.

العالم بالشكل الذي يطرحه البعض، لا ينسجم مع المعايير العقلية قط. فمضافاً الى كون هذه الفكرة غير معقولة في نفسها، تستلزم إشكالات اخرى ايضاً ومنها: إمساك الفيض او الوقفة، والتعطيل في فعل الله، وحدوث ارادة الجزاف في ذات الباريّ تعالى.

وقد يقول البعض: اذا كانت وساطة العدم بين ذات الباريّ تعالى ونقطة بداية العالم بالصورة المذكورة امراً غير معقول، فلابد ان يُعدّ الحدوث الزماني لهذا العالم امراً غير معقول ايضاً. ولدحض هذه الشبهة او التوهم ينبغي القول: انه وإن كان من غير المعقول ان تكون هناك واسطة عدمية بين ذات الباريّ تعالى ونقطة بداية العالم، غير انّ الحدوث الزماني لهذا العالم امر قابل للتبرير عقلياً ومنطقياً، إذ طبقاً لمبدأ الحركة الجوهرية في العالم التي أثبتها صدر المتألهين الشيرازي، تُعدّ طبيعة العالم سيّالة ومتحركة في حد ذاتها وكنه حقيقتها، بحيث لا يسكن أي موجود في عالم الطبيعة لحظة واحدة. فبحر الطبيعة العظيم في حالة تلاطم دائماً، ونهر العالم الطويل الذي لا نهاية له في حالة حركة مستمرة.

اذا لم يكن عالم الطبيعة سيالاً ومتحركاً في حد ذاته، لتعذرت اية حركة في جوهر الطبيعة، إذ من المحال صدور السيال عن الثابت، وبذلك يتضح انّ جميع انواع الحركة المشاهدة في هذا العالم نابعة من الحركة الجوهرية.

واذا ثبت السيلان الذاتي والحركة الجوهرية وعدم سكون العالم، يثبت ايضاً الحدوث الزماني لجميع أجزاء العالم، لأنّ الحركة عبارة عن تجدد المتجدد وحدوث الحادث. وعليه يمكن القول: ان الحركة الجوهرية التي تحدث عنها صدر المتألهين هي الطريق الأفضل لإثبات الحدوث الزماني للعالم.

الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً

ورد معنى هذه القاعدة بمختلف التعابير في العديد من الكتب الفلسفية والمنطقية وحظيت باهتمام اهل المعقول. والمنطوق أعلاه، أشهرها.

ومعنى هذه القاعدة هو انّ الادراك الجزئي المشخص من حيث هو جزئي ومشخص ليس بمقدوره ان يكون كاسباً فينتج إدراكاً آخر، ولا مكتسباً فيكون نتيجة ادراك آخر قبله، بتعبير آخر: الادراك الجزئي -من حيث هو ادراك جزئي- لا يؤدي الى حصول أي ادراك آخر، كما ليس بإمكانه ان يكون نتاج ادراك آخر.

اذن فالادراك الجزئي من حيث هو جزئي لا كاسب ولا مكتسب، وانما هو ادراك جزئي مشخص فقط.

وعليه يمكن ان تُبحث هذه القاعدة كقانون عقلي وقاعدة فلسفية، غير اننا وقبل اللجوء الى اثباتها، من الضروري الاشارة الى تقسيم علماء المنطق للجزئي.

يقسّم علماء المنطق الجزئي الى نوعين:

١ـ الجزئي الحقيقي.

٢ـ الجزئي الاضافي.

الجزئي الحقيقي عبارة عن المفهوم الذي يمنع نفس تصوره الوقوع بين كثيرين، كما لو أمسك أحد بالقلم وأخذ يكتب به. فنفس تصور هذا القلم، مفهوم يمتنع وقوعه بين كثيرين، ولا ينطبق على اي موجود آخر عدا هذا القلم

في يد هذا الكاتب.

الجزئي الاضافي عبارة عن المفهوم الذي يُعدّ أخصاً بالنسبة الى مفهوم آخر، وإنْ عُدّ كلياً في حد ذاته، إذن فكلما ضاقت دائرة شمول مفهوم بالنسبة الى مفهوم آخر، عُدّ جزئياً بالنسبة اليه، كمفهوم الانسان بالنسبة الى مفهوم الحيوان.

ومن الواضح انّ المراد بكلمة «الجزئي» في هذه القاعدة هو الجزئي الحقيقي. ومن المعلوم انّ الجزئي الحقيقي لا يتحقق إلّا في الموارد المشخصة. وعليه فإدراك الجزئي ـ الذي تتحدث عنه هذه القاعدة ـ لا يتحقق إلّا على صعيد إدراك حسي مشخص لشيء معين. إذ انّ الجزئي الحقيقي يتحقق دائماً ضمن سلسلة من الشرائط والعوارض المشخصة.

اذن يمكن القول بأنّ ادراك الجزئي بشكل مشخص لا يتحقق إلّا عن طريق ادراك إحدى الحواس الخمس لشيء معين بوضع ومحاذاة خاصين ضمن سائر الشرائط اللازمة. وفي غير هذه الحالة لا يتحقق ادراك الجزئي بشكل مشخص، إذ بمجرد صرف النظر عن العوارض المشخصة والشرائط اللازم وجودها بين المدرِك والمدرَك من قبيل الوضع والمحاذاة، تكتسب الصورة المدركة حالة نوع من التجرد والانتزاع. وحينذاك ليس بالإمكان عدّ ذلك الادراك ادراكاً جزئياً على نحو مشخص.

اذن ما يمكن ان يُبحث كقاعدة فلسفية هو انّ الادراك الحسي المشخص في الانسان ليس بإمكانه ان يكون كاسباً ولا مكتسباً. اي انّ الادراك الجزئي لا يُنتج ادراكاً آخر ولا ينتج عن ادراك آخر. وهو ليس سوى ادراك جزئي مشخص وخاص، لا غير.

برهان القاعدة

الجزئي لا يكون كاسباً، لأنه لو أدرك أحد الأمر الجزئي من حيث هو أمر

جزئي مشخص، فليس بمقدوره إدراك أمر جزئي آخر من حيث انه جـزئي آخر، ما لم يدرك جزئياً آخر بادراك جزئي آخر. وفي مثل هذه الحال فإنه لم يصل من ادراك جزئي الى ادراك جزئي آخر، وانما حصل لديه ادراكان جزئيان مشخصان ومنفصل كل منهما عن الآخر بحيث لا يُعدّ أي منهما نتيجة للآخر.

وبنفس الطريقة ايضاً بُرهن على أنّ الادراك الجزئي غير مكتسب ايضاً، لأنّ كل ادراك مكتسب مسبوق بإدراك آخر يدعى بالكاسب. فإذا فرضنا الادراك الجزئي المشخص مكتسباً، يـنبغي ان يسـبقه ادراك آخـر يُـدعى بـالكاسب. وحينذاك يطرح السؤال التالي نـفسه: هـل هـذا الادراك الكـاسب المسـبوق بالادراك الجزئي المكتسب، جزئي أم كلي؟

وقيل في الاجابة: اذا قيل بأنّ ذلك الادراك جزئي، لعاد الأمـر الى الحـالة الاولى، وواجهنا المانع التالي: الادراك الجزئي من حيث هو جزئي ليس بامكانه ان يكون كاسباً. اما إذا قيل بأنه ادراك كلي، لجابهنا إشكـالاً آخـر وهـو: انّ الادراك الكلي من حيث هو كلي ليس بإمكانه انتاج الادراك الجزئي المشخص من حيث هو ادراك جزئي مشخص، لأنّ الكلي يستلزم الكلي.

وقد يقال: اليس هناك تعارض بين برهان هذه القاعدة وبين ما هو شائع ومتداول بين الحكماء؟ اليس المعروف عن الحكماء انهم يتخذون من الانتقال من الكلي الى الجزئي مبدأ لأي استدلال فكري؟ ثم اليست الدراسة الدقـيقة لآثار الحكماء تكشف عن أخذهم بالاصول التالية:

١ ـ للانسان في ذهنه أحكام بديهية.

٢ ـ لهذه الأحكام البديهية قيمة يقينية.

٣ ـ يصل الذهن بواسطة تلك الاحكام البديهية من الحكم الكلي الى الحكم الجزئي.

٤ ـ يقوم أساس كل استدلال فكري على: الانتقال من الكلي الى الجزئيات.

والإجابة على هذه التساؤلات هي: ما يذهب اليه الحكماء وأهل المنطق لا

يتعارض مع ما أشير اليه هنا. لأنه وان كان الانتقال من الكلي الى الجزئي يمثل اساس كل استدلال فكري من وجهة نظر جمهور الحكماء، غير انّ هذا الحكم لا يكون صحيحاً إلّا اذا لم يُقيّد الحكم الجزئي بالجزئية والتشخص، لأنه لو تقيد بالجزئية والتشخص لتعذّر سراية الاحكام الكلية اليه.

على سبيل المثال، لو أدرك أُحد المفهوم الكلي للانسان، فبامكانه ان يدرك جميع افراد الانسان التي تُعدّ جزئيات هذا الكلي. ولكن لا يمكن من خلال ادراك المفهوم الكلي للانسان إثبات جزئية وتشخص الفرد بجميع خصوصياته وعوارضه. وهذا هو عين ما أُشارت اليه هذه القاعدة، اي لا طريق من الكلي الى الجزئي من حيث هو جزئي ومشخص. فلا يغرق الجزئي في بحر الكلي الاّ اذا غطس قيد الجزئية والتشخص. وحينها يسري حكم الكلي الى جميع الجزئيات، لأنّ الجزئي قد تحرر من قيد الجزئية وغرق في بحر الكلية.

اذن إدراك الجزئي لا كاسب ولا مكتسب.

ولخص هادي السبزواري هذه الفكرة في البيت التالي:

بل ليس جزئي بكاسب ولا مكتسب بل كسراب في الفلا

وقال في توضيح هذا البيت:

إذ من يدرك جزئياً بما هو جزئي او حالة الجزئي لا يدرك منه جزئياً آخر بما هو جزئي إلّا ان يحسه بإحساس آخر ولا يكون الآخر مكتسباً منه ولا من الكلي، لأنّ الكلي أجلّ من أن ينال الجزئي بما هو جزئي والكاسب والمكتسب هو الكلي، واذا استتبع تعقل كلي تعقل كلي آخر استتبع تعقل أحكام جزئياته... بحيث لا يشذ أحكام فرد من الماضين والغابرين عنه ولا تبق حاجة الى استئناف نظر لتعقل ذاتياتها وعرضياتها المشتركة فعلومك التصوري والتصديقي من الكليات نور يسعى بين يدي عقلك...»[١].

---

١ ـ اللآلئ المنتظمة، ص ٤٨.

ويمكن ان نستنتج مما سبق مايلي:

١ـ يوجد ارتباط انتاجي في عالم الادراك والفكر.

٢ـ الارتباط الانتاجي في عالم الادراك ليس سوى الرابطة المنطقية.

٣ـ الادراك الجزئي المشخص من حيث هو ادراك جزئي مشخص، ليس لديه اي ارتباط انتاجي آخر مع ايّ ادراك آخر سواء كان جزئياً ام كلياً.

٤ـ يمكن الانتقال من حكم كلي الى كليات اخرى والاستدلال عليها.

٥ـ يمكن التوصل من حكم كلي الى أحكام جميع جزئياته، شريطة تحرر الجزئيات من قيد الجزئية والتشخص وغوصها في بحر الكلية.

فيمكن التوصل من حكم كلي حول الانسان الى جميع افراد الانسان من حيث كون كل منهم انساناً، ولكن ليس بالإمكان استخراج الأحكام الخاصة والعوارض المشخصة لكل فرد من ذلك الحكم الكلي.

الالتفات الى ما سبق يسلط الضوء على الأمر التالي وهو: من المتعذر الدخول الى عالم الفلسفة المترامي الاطراف بدون وجود سلسلة من التحليل والانتزاع والتجزئة والتركيب في الخط الفكري. بتعبير آخر: ليس بإمكاننا الحصول على الفلسفة بدون وجود نوع من الانتزاع او التحليل الفكري.

اذن، من اجل ادراك المسائل الفلسفية، لابد من تحطيم قيد الجزئية والأسوار المحددة للادراكات الحسية، كي يكون بمقدور هذه الافكار مواصلة حركتها في طريق المعرفة.

الادراك الجزئي من حيث هو جزئي وحسي، يتم في إطار سلسلة من الشرائط المادية المحددة. فمن اجل تحقق ادراك حسي ما لابد من وجود زمان خاص ومكان خاص ونوع من الوضع والمحاذاة الخاصة بين المدرِك والمدرَك. فبعد تحقق هذه الشرائط وسائر الشرائط الضرورية، يتحقق نوع من الادراك الجزئي للانسان. واذا لم يكن في هذا الادراك الجزئي الحسي نوع من الانتزاع او التحليل، فليس هناك من معنى محصل للادراك الجزئي، لأنّ الادراكات الحسية

اذا كانت حين عملية الادراك خالية من الانتزاع، فلن تكون سوى مجـموعة مضطربة لا تعبّر عن أي معنى.

فحين ادراك فرد من افراد الانسان ـمثل حسن ـ دون ان يرافق ذلك نوع من التحليل والانتزاع الضروري للادراك الصحيح، فما هي طبيعة ذلك الادراك الحسي الذي يحـصل حين مشاهدة ذلك الفرد المسمى بحسن؟ وما هو الشيء الحاصل لدى حاسة البصر أو اية حاسة اخرى من خـلال رؤيـة «حسـن» كموجود خارجي؟

من المسلم به انّ مشاهدة فرد مثل «حسن» إذا لم يكن مصحوباً بنوع من التحليل والانتزاع الدقيق لمعنى الانسان، ودون أن يتحقق مثل هذا المـعنى في ادراكنا، فلن يحصل عن مشاهدتنا لحسن سوى ركام من الأشـباح كـاللون، والبعد، والوضع، وسائر المشخصات.

اذن ينبغي القول بأن اي نوع من الادراك إذا لم يكن مصحوباً بـنوع مـن التحليل والانتزاع، فسيبقى باب الكليات وعالم المعاني مغلقين الى الأبـد. واذا كان باب المعاني مغلقاً، فما هو المعنى الذي ننتظره؟

وهكذا يتضح انّ عالم الفلسفة يمثل عالم المعاني والمـعقولات، ولا يـتحقق النفوذ الى عالم المعاني والمعقولات إلّا عن طريق الانتزاع والتحليل والتركيب.

اذن فالمراد بالقاعدة القائلة «الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً» هو انه لا يمكن الاعتماد في عالم الفلسفة والعلوم العقلية على الادراكات الجزئية من حيث كونها جزئية.

عجز الانسان عن معرفة الجوهر

طبقاً للقاعدة السابقة، ليس بالامكان الاستناد الى الادراك الجزئي في عالم الفلسفة والعلوم العقلية، لأنّ المسائل الفـلسفية والعـلوم العـقلية تـقوم عـلى البراهين العقلية دائماً، والادراك الجزئي ـمن حـيث هـو ادراك جـزئي ـ ليس

بمقدوره ان يقع برهاناً لشيء في هذا العالم، ولا بالإمكان إقامة البرهان عليه، لأنّ الادراك الجزئي -من حيث هو جزئي- ليس على صلة انتاجية مع أي ادراك آخر، وهو ادراك سريع وعابر في ظل شرائطه. والسبب في كونه سريعاً وعابراً لأنّ الزمان والمكان من جملة شرائطه القطعية والضرورية. وبما انّ الزمان لا يبقى على حال واحدة في آنين، فلا بد من القول بأنّ الادراك الحسي لا يبقى على حال واحدة في آنين أيضاً.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها هي انّ المسائل الفلسفية والعلوم العقلية تقع خارج دائرة الادراكات الحسية. وهذا الأمر واضح جداً وبديهي في الفلسفة الاولى التي تُعرف بما بعد الطبيعة، لأنّ مسائل الفلسفة الاولى عبارة عن سلسلة من المفاهيم العامة التي لا يستوعبها الادراك الحسي قط.

وما يجب أن يحظى بالاهتمام هنا هو أنّ بعض المسائل التي تُطرح في الفلسفة ليس بالامكان عدّها ضمن دائرة الحس والادراكات الحسية. وحتى لو انتُزع منها عنوان الكلية ودُرست كأمر جزئي ومشخّص، لعجزت حواس الانسان عن ادراكها الى الأبد ومن هذه المسائل: مسألة وجود الجوهر في الخارج. وقد أثارت هذه المسألة اهتمام الفلاسفة منذ القدم ولا زالت موضع بحث ونقاش الى يومنا هذا.

الجوهر من وجهة نظر الحكماء المسلمين

قال الحكماء المسلمون في تعريف الجوهر: الجوهر ماهية إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في الموضوع.

وهناك كلام طويل بشأن هذا التعريف وكونه جامعاً ومانعاً لا مجال لاستعراضه. وما ينبغي ان يُثار هنا هو انّ الفلسفة طالما تطرقت لوجود الجوهر، وطالما بحث هذه المسألة فلاسفة الشرق والغرب، ورغم هذا كله لم يأت أي منهم بكلام جديد يتفوق على كلام الفلاسفة المسلمين. وهناك فريق

من انصار العلوم، قد رفض مقولة الجوهر، وقال بأنّ ما هو موجود في الخارج ليس سوى المقولات العرضية.

وتفاهة هذه الفكرة واضحة عقلياً وفلسفياً، ولا يحتاج هذا الى استدلال، لأنه لو رُفض وجود مقولة الجوهر في عالم الخارج، يلزم تحول جميع المقولات العرضية الى جوهر تلقائياً، لأنّ خاصية جميع المقولات العرضية هي انها تقوم على اساس وجود الجوهر. ولذلك من ينكر مقولة الجوهر من أجل أن يثبت عدة مقولات عرضية، عليه أنْ يعلم بأنه قد اثبت بعمله هذا عدة مقولات جوهرية. فإذا كان ارسطو وأتباعه يعترفون بمقولة جوهرية واحدة وتسع مقولات عرضية، فهؤلاء يُثبتون من خلال إنكار مقولة جوهرية واحدة، تسع مقولات جوهرية. اي انهم قد غطسوا فيما كانوا يهربون من وقوع أرجلهم فيه، وهو عين ما يعبّر عنه أرباب الكلام بـ«كرّ على ما فر».

اذن يمكن الادعاء بأنّ أي رفض لمقولة الجوهر في الخارج، بمثابة اثباته، لأنّ من المتعذر وجود المقولات العرضية في الخارج بدون وجود الجوهر. ولذلك ينبغي القول بأنّ اثبات المقولة العرضية هو اثبات مباشر او غير مباشر لمقولة الجوهر.

انواع الجواهر الخمسة

يقسم كثير من الحكماء الجوهر الى خمسة انواع هي:

١ ـ جوهر العقل المفارق.

٢ ـ جوهر النفس المدبرة.

٣ ـ جوهر الهيولى او مادة المواد.

٤ ـ جوهر الصورة الفعلية.

٥ ـ جوهر الجسم المادي.

وليس بالامكان ادراك أي نوع من أنواع الجواهر الخمسة بالادراك الحسي،

إذ حينما لا يُدْرَك الجسم ـالذي هو جوهر مادي ـ بالادراك الحسي، فالقضية لا تحتاج الى نقاش على صعيد الجواهر المجردة كالعقل المجرد والنفس المجردة.

وعلى صعيد عدم ادراك الجوهر المادي للجسم بالادراك الحسي ينبغي القول انه حينما يخضع الجسم المادي للدراسة والمشاهدة، فما يمكن ان يدركه الانسان عنه بجميع ما لديه من حواس، ليس سوى سلسلة من العوارض. فحينما تطالَع المنضدة ـمثلاً ـ كجسم، فما يدركه الانسان منها هو انها ذات لون خاص، وبُعد خاص، ووزن خاص، ونعومة او خشونة خاصة وما الى ذلك.

وعلى صعيد آخر نحن نعلم جيداً بأنّ الجوهر المادي للجسم ليس لوناً ولا بُعداً ولا وزناً ولا خشونة او نعومة ولا اية صفة من الاوصاف التي تؤلف العوارض. وعليه ينبغي القول بأنّ الجوهر الجسماني حقيقة خارجية يمكن اثبات وجودها في الخارج عن طريق العقل والبرهان فقط، وهذه الحقيقة بعيدة دائماً عن متناول الحواس.

رأي التجريبيين في الجوهر

ليس هناك شك في إنكار الفلاسفة التجريبيين لوجود الجواهر التي ليس بمقدور الحواس ان تدركها إنطلاقاً من ايمانهم بإصالة التجربة واعتقاداً بأنها المصدر الوحيد للعلم.

ومن المناسب أن نقف على رأي «جون لوك» مؤسس الفلسفة التجريبية الانجليزية، في مقولة الجوهر كي يتضح موقف سائر الفلاسفة التجريبيين أيضاً:

«يقول القدماء بشأن الجوهر انه قائم بالذات اولاً، وحامل ومحل للأعراض ثانياً، وموضوع القضية المنطقية ولا يمكن ان يقع محمولاً ثالثاً.

ولا يعترف لوك بهذا الرأي، وينظر اليه بعين الارتياب، لأنه يعتبره أمراً مجهولاً يضطر الذهن لفرضه لتوجيه الكيفيات في حين لا يوجد له وجود معلوم ومحصل، وانه غير قابل للادراك بواسطة الحس الظاهر او الحس الباطن.

بل هو ممهد لوجود الأعراض والكيفيات التي يعجز الذهن عن تصورها بدون الحلول في شيء. ولذا لابد من وجود عامل وحدوي يحافظ عليهـا، ألا وهو الجوهر.

ويبدو انه لم يكن راضياً عن هذا التعبير، كما يبدو انه قد اعترف بـوجود الجوهر من زاوية المصالح الدينية ولم يكن لديه اعتقاد حقيقي به. ويقول بشأنه انّ التصورات البسيطة التي تخضع للتجربة معاً وتتحد فيما بينها بواسطة الذهن وتسمى بإسم واحد، تعود الى شيء غير قابل للتجربة المباشرة، وانما تحصل اعراضه وكيفياته عن طريق التجربة.

ويميز لوك بين الجوهر الجزئي والمفهوم الكلي للجوهر، ويقول بأنّ هدفه من كتابه البحث عن الجوهر الجزئي وليس عن المفهوم الكلي الذي هو جوهر غير معلوم. والجوهر الجزئي يعني الشيء الموجود والوجود الواقـعي وليس مجـرد كونه محلاً او موضوعاً للأعراض.

وليس بإمكان لوك القبول بالمفهوم الكلي للجوهر انطلاقاً من نظريته التي تحصر منشأ التصورات على الحسَّين الظاهري والباطني، لأنه غير محسوس لا بالحس الظاهر ولا بالحس الباطن. فالأعراض نجرّبها بالحس واحدة فواحدة، في حين لا تتوفر لدينا تجربة حسية عن الجوهر، لأنه ليس سوى مفهوم ذهني، والمفهوم الذهني لا يدل بالضرورة على انّ لديه وجوداً خارجياً.

ولكن كيف يحصل تصور الجوهر؟

يقول لوك بأنّ مفهوم الجوهر مستفاد من الاحساس بالاعراض، وانه محل مجهول للأعراض المعلومة المحسوسة. ويقول بأنّ الهـنود يـزعمون انّ الأرض قائمة على سلحفاة، والسلحفاة على فيل. ولكن لا يُعلم عـلى اي شيء يـقوم الفيل؟!

ولو قلنا بأن الجوهر هو عبارة عن مجموع الكيفيات التي ترد على الحس، لواجهنا الإشكال التالي وهو أنّ الحس يـدرك البسـائط فـقط لا المـركبات.

مضافاً الى ذلك انّ الكيفيات بحاجة الى عامل وحدة، وهذا الشعور بالوحدة يُعدّ منشأً لتصور الجوهر. فحينما يعرض شيء معين على الذهن، ترد على الذهن جمعاً عدة تصورات حسية مختلفة فتلتقي في الذهن شيئاً واحداً، فيركب الذهن مجموع هذه التصورات ويُطلق عليها إسماً واحداً هو الجوهر، غير أنّ الذهن لا يدرك حامل هذه الكيفيات او محلها الأصلي قط...

ويقول لوك بشأن تصور الجواهر المجردة غير المادية بأنها مثل تصور الجوهر الجسماني تحصل عن التصور والتفكير والشك والتصديق وسائر الأعمال الذهنية. ومصدرها جميعاً هو الوجدان والحس الباطني. ونحن مجبرون كي نفرض لها أرضية مجهولة...

اذا كانت الجوهرية قياماً بالذات ووجوداً مستقلاً كما يذهب الى ذلك المدرسيون، فلابد ان تكون لديها مراتب. وحينذاك تكون كل الكائنات فقط مصداقاً حقيقياً للجوهر. وعلى ضوء هذا الاستدلال تصبح جوهرية المنظومة الشمسية أكبر من الموجود الحي الذي يعتمد على الغذاء والماء والهواء. والخلاصة هي اذا كانت الجوهرية مستغنية بذاتها وغير محتاجة الى الأشياء الاخرى، يصح قول الفيلسوف اسبينوزا الذي يُسمي كل الطبيعة او الله بالجوهر»[1].

اضطراب لوك

لو أنعمنا النظر في أفكار لوك بشأن الجوهر لوجدنا الاضطراب واضحاً عليها وذلك لأنه لم يشأ الاعتراف بحقيقة واضحة.

فهو مجبر في موضع على افتراض وجود الجوهر في الخارج لتبرير الكيفيات على حد تعبيره، وينبري في موضع آخر لإنكاره كلياً. كما انه يعتقد بمجهولية

١ـ منوجهر بزركمهر، الفلاسفة التجريبيون في بريطانيا، ص ٤٨ ـ ٥٠.

محل الكيفيات الذي يعبّر عنه بالجوهر، بينما يقول على صعيد آخر بأنّ الكيفيات بحاجة الى عامل يوحد بينها وهو الجوهر. ونراه يعترف في موضع بأنّ الشيء المعين بإمكانه تغيير أوصافه وعوارضه دون أنْ يطرأ أي خلل على شيئيته، في حين انّ ذلك الشيء الذي يغيّر اوصافه واعراضه دون ان يفقد شيئيته، هو الجوهر.

انّ جميع هذه الاضطرابات والتضاربات الملاحظة في افكار لوك ناشئة ولا شك عن عامل واحد وهو انه قد اسس منذ البداية اصلاً ولم يشأن الخروج عن هذا الأصل، بل لم يكن على استعداد لقبول ادنى إشكال او مؤاخذة عليه.

وربما لم يكن لوك مقصراً كثيراً بهذا الشأن، لأنّ الكثيرين قد خُلقوا على هذا الطبع. والأصل الذي اسسه لفلسفته وجعل نفسه سجيناً بين أسواره هو حصره للادراك البشري ضمن إطار التجربة الحسية. فما لا يقع ضمن دائرة التجربة الحسية ينبغي ان يُنكر من وجهة نظره، في حين يقول حكم العقل بشكل صريح من المحال وجود الصفة بدون وجود الموصوف ووجود العروض بدون وجود المعروض في الخارج. ووجود المعروض هو الجوهر لا غير.

اذن لو أنكر أحد حكم العقل الصريح انطلاقاً من التزامه بأصل أسسه بنفسه، فلابد ان يستعين بالكلام المضطرب المتضارب، وهو عين ما فعله لوك.

فحينما يقول لوك: لابد من فرض الجوهر لتبرير وجود الكيفيات في الخارج، فإنه قد خضع من حيث لا يدري لحكم العقل الصريح، لكنه يحاول بعد ذلك مباشرة التخلص من حكم العقل من خلال التوسل بالمغالطة التالية: المفهوم الذهني لا يدل بالضرورة على انّ لديه وجوداً خارجياً. ولابد ان يُقال رداً عليه: من المسلم به انّ المفهوم الذهني ليس دليلاً على وجوده الخارجي، مثل الكثير من المفاهيم التي يصوغها الذهن، غير انّ تصور وجود الجوهر في الخارج، ليس من هذا النوع من المفاهيم، وانما يحكم العقل بضرورة وجوده في الخارج. ومن الواضح ان افتراض وجود الشيء يختلف كثيراً عن حكم العقل

بضرورة وجود الشيء في الخارج. فمن السهل على الذهن ان يفترض وجود الشيء لأنه قادر على اختراع مثل هذه المفاهيم بسهولة وبدون الاعتماد على أي ضابط عقلاني، اما الحكم بضرورة وجود الشيء -والذي هو بمعنى ادراك ضرورة الوجود- ليس امراً سهلاً ولا ينطلق من ضابط ومعيار. وما قاله لوك من ان المفهوم الذهني ليس دليلاً بالضرورة على وجوده الخارجي، يصدق على النوع الأول من المفاهيم الذهنية، بينما ما يعنيه الفلاسفة في مضمار وجود الجوهر، يصدق على النوع الثاني من المفاهيم. اي ان العقل يحكم بضرورة وجود الجوهر على أساس ما لديه من ضوابط ومعايير. ولا شك في انّ حكم العقل، -وهو الادراك العقلي- إذا لم يكن اكثر اعتباراً من ادراك الحس فليس أقل اعتباراً منه.

والغريب في الأمر أنّ الادراك الحسي، معتبر عند لوك وأتباعه في كل مورد، بينما لا يتمتع الادراك العقلي بهذا الاعتبار. وفي مثل هذه الأحوال ينطلق دائماً السؤال التالي: اين صودق على شهادة إعتبار الادراكات الحسية؟ وأين لم يصادق على شهادة اعتبار الادراكات العقلية؟ والاجابة على هذا التساؤل بحاجة الى بحث مفصل لا يتسع له المجال.

الإسمانية[1]

يتضح مما تقدم وعلى ضوء قاعدة «الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً»، انّ الحكم الجزئي -من حيث هو جزئي- لا يبرهن على أي شيء آخر، ولذلك لا يتمتع بالاعتبار البرهاني. فما يحظى برهانياً بالاعتبار الكافي هو وجود الكليات، لوجود ارتباط انتاجي ومنطقي، ولهذا السبب حينما نلاحظ شرائط إنتاج الأشكال المنطقية الأربعة، لا نجد أيَّ ضرب من الضروب المنتجة لها

1_ Nominalism.

مؤلَّفاً من قضيتين جزئيتين، وانما مؤلفة إما من قضيتين كليتين او من قضية كلية واخرى جزئية. ومتى ما كانت إحدى مقدمات القياس جزئية فلابد ان تكون نتيجة ذلك القياس جزئية ايضاً، لان نتيجة القياس تابعة لأخس المقدمات. اي أنّ انضمام مقدمة جزئية الى مقدمة كلية لا يساعد المقدمة الكلية لأنّ المقدمة الجزئية غير كاسبة وليس لديها ارتباط انتاجي بالغير، فتبقى قضية القياس قضية جزئية.

اذن ينبغي القول انّ منشأ كل نقل وانتقال فكري ومنطقي هو وجود المفاهيم والمعاني الكلية في ذهن الانسان.

من الجدير بالذكر انّ مسألة الكليات وكيفية وجودها وعدمها، قصة صاخبة وذات ماض موغل في القدم في تأريخ الفلسفة. وكانت مطروحة في أيام افلاطون وأرسطو، وأدت الى نشوب نزاعات حادة خلال العصور الوسطى بين المفكرين النصارى. وقد أنكر فريق من المفكرين ـ لا سيما الفلاسفة التجريبيين ـ وجود المعاني والمفاهيم الكلية، وأصروا على ضرورة البحث في اللغة عن مصدر الاعتقاد بوجود المعاني والمفاهيم الكلية. وتقوم فكرة هذا الفريق على ما يلي: أدى وجود سلسلة الالفاظ العامة في لغة الحوار الى ان يتصور بعض السذج وجود امور كلية وعامة في مقابل هذه الألفاظ. ويرى هذا الفريق انّ هذه المعاني والمفاهيم الكلية ليس لديها وجود واقعي قط، وما يُعبَّر عنه بالعام والكلي، ليس سوى سلسلة من الالفاظ المصطنعة لا غير. اي انّ جميع الألفاظ والكلمات العامة والكلية ليس سوى سلسلة من الأسماء التي لا مسمى لها. وعُرِف هذا الفريق بالإسمانيين[١].

سبق ان ذكرنا بأنّ عدداً كبيراً من الفلاسفة التجريبيين والماديين قد حبّذوا هذه الفكرة وعبّروا عن قبولهم بها. غير انّ أحد الفلاسفة المثاليين المناهضين

1_ Nomminalist.

للمادية قد أخذ بها أيضاً ودافع عنها دفاعاً مستميتاً، وهو الاسقف باركلي الذي يُعدّ من زعماء المثالية.

رفض هذا الفيلسوف وجود المادة في الخارج وقال بأنّ الوجود ليس سوى ما هو مُدْرَك. وبما انه كان تجريبياً ايضاً، فقد انكر بشدة وجود المعاني والمفاهيم الكلية وقال بأنها ليست سوى سلسلة من الأسماء التي لا مسمى لها.

وهكذا يجب وضع باركلي ضمن قائمة الإسمانيين. والمبدأ الذي جعله اساساً لأفكاره وآرائه وأولى اهتماماً لتسليط الضوء عليه وإثباته هو: ان التصورات الانتزاعية المبهمة قد جعلت ذهن الانسان مختلاً ومعتماً، ولذلك تعد مصدراً لمشاكل الفلاسفة والرياضيين، فضلاً عن عدم تخلص حتى عامة الناس من آثارها الضارة ايضاً.

انه يقول، على العكس من رأي جون لوك، ليس هناك فرق بين الأوصاف الأولية او الأصلية وبين الاوصاف الثانوية، وانّ الشيء ليس سوى مجموع هذه الأوصاف التي تدرك، والقول بوجود حامل بإسم الجوهر المادي لتلك الاوصاف نابع من نسج خيال الفلاسفة وقائم على الاعتقاد بإمكان حصول التصورات الانتزاعية. وبما انّه لا أساس للرأي القائل بوجود تفاوت بين الظواهر المحسوسة والواقعيات، فلم يعد هناك محل للشك ولا لرفض حصول المعرفة بكنه الواقعية المحسوسة.

ويرى ايضاً انّ الاعتقاد بوجود التصورات الانتزاعية والواقعية المستقلة عن الذهن، أمر ينبغي البحث عن مصدره في اللغة. فتداول الألفاظ العامة في اللغة ادى الى ظهور هذا التصور وهو ضرورة ان تكون هناك امور واقعية بإزاء هذه الالفاظ، فيصبح بإمكان الانسان ومن خلال الانتزاع ان يستحصل المفاهيم الكلية. وإذا كان بالإمكان معرفة مصادرها بواسطة النقد والتحليل،

والتخلي عما هو مجرد الفاظ مصطنعة، لاتضح مصدرها الأول أيضاً[١].

الظواهر المحسوسة أم واقعيات الاشياء؟

انّ ما دفع بالأسقف روبرت باركلي الى نكران وجود المعاني والمفاهيم الكلية وعدّها موجبة للاختلال الذهني هو اعتقاده بعدم وجود أي تفاوت بين الظواهر المحسوسة وواقعيات الأشياء. فالواقعية عنده هي المحسوس، والوجود ليس سوى ما يُدْرَك.

ومن الواضح انّ فكرة باركلي هذه تقوم مثل سائر الأفكار الاخرى على الأصل التالي وهو: ان المادة ليس لديها وجود خارجي، وما يقوله المرء عن المادة ليس سوى ما هو مُدْرَك. وفي مثل هذه الحال من السهولة القبول بأنّ وجود المعاني والمفاهيم الكلي كسلسلة من الواقعيات في مقابل الظواهر المحسوسة للاشياء، كلام لامعنىً له، لأن التفاوت بين الظواهر المحسوسة وواقعيات الأشياء لا يمكن ان يكون له معنى إلّا اذا قُبلت خارجية الأشياء. وعليه ينبغي القول اذا كان بمقدور أحد ان ينكر وجود المادة وخارجية الأشياء، فبإمكانه ان يضم صوته الى صوت باركلي في نفي وجود المعاني والمفاهيم الكلية. اما اذا اعترف مثل اي انسان ذي فطرة سليمة، بوجود المادة وخارجية الاشياء في العالم، فلن يظل حينذاك ما يبرر انكار المعاني والمفاهيم الكلية.

ومما تجدر الاشارة اليه هو ان الحسيين لم ينكروا المعاني الكلية في ذهن الانسان، بل إنّ ما يؤكدون عليه العبارة التالية: «ليس في العقل شيء لم يكن موجوداً قبل ذلك في الحس».

---

١ ـ راجع: جورج باركلي، رسالة في اصول العلم الانساني، ترجمة د. يحيى مهدوي، مقدمة المترجم، ص ز ـ ح.

ومعنى هذه العبارة هو انّ الحس هو المبدأ والمنشأ لكل ادراك في الانسان. فالذهن في بادئ الأمر بمثابة اللوح الشفاف الخالي من أي نقش ورسم، الا انه يستقبل بمرور الزمان الكثير من النقوش بشكل تدريجي عن طريق الحـواس ومن خلال الاتصال بعالم الخارج. وحينما يستقبل الذهن هذه النقوش لا يظل هادئاً او لا ابالياً، اي انه لا يلعب دور المشاهد المحايد، وانما يتعامل بجد وبشكل فاعل ويقوم بسلسلة من التصرفات.

وطبيعة تصرف الذهن فيما يتلقاه من الخارج، أمر في منتهى التعقيد، ولكن مما لا ريب فيه هو انّ جميع ما في الذهن عبارة عـن البـيانات التي تـقدمها الحواس والتي تظهر في صور مختلفة من خلال قوة التحليل والتجريد والتجزئة والتركيب.

وعليه فحينما يقال بأنّ الحسيين ينكرون المعاني والمفاهيم الكـلية، فـالمراد انهم لا يعتقدون بوجود المعاني والمفاهيم الكلية الذاتية في ذهـن الانســان او الحاصلة عن طريق غير طريق الحواس، وانما يعتقدون فقط بأنّ ما في ذهـن الانسان أو ضميره لا يحصل إلّا عن طريق الحواس.

العقليون أو أصحاب إصالة العقل(١)

في مقابل الحسيين وأصحاب التجربة، يقف العقليون او أصحاب إصالة العقل. ويقسّم هؤلاء الادراكات البشرية الى نوعين:

١ ـ الادراكات التي ترد الى الذهن عن طريق الحواس بشكل مباشر ودون أية واسطة.

٢ ـ الادراكات التي يبتدعها العقل بدون الاستعانة بالحواس، ومبدأ هذا النمط من الادراكات هو العقل.

ويُعدّ كلّ من ديكارت وكانت من العقليين القائلين بإصالة العقل. فيعتبر ديكارت بعض المفاهيم ذاتية وفطرية في العقل ولا صلة لها بالحواس، ومن هذه المفاهيم:

١ ـ الوجود.

٢ ـ الوحدة.

٣ ـ البعد والشكل والحركة والمدة.

وأطلق «كانت» على الادراكات الفطرية إسم «إدراكات ما قبل الحس»، وعدّ جميع المفاهيم الرياضية وكذلك مفهومي الزمان والمكان من هذا النوع.

ويُعدّ مبحث الإدراك بشكل عام ذا تاريخ طويل حافل بالنقاش والصراع والأحداث، ولا زال هذا المبحث من اعقد المباحث الى يومنا هذا لاسيما فيما

1_ Rationalism.

يتعلق بحدوده وارتباطه بالخارج. في هذا المبحث يتحدد مسار المستقبل والموقف الفكري للانسان.

قصة العقل والحس الحافلة بالأحداث

ليس بامكاننا الانطلاق للبحث عن الحقيقة قبل أن يكون لدينا علم بما هو أمامنا وما هو الطريق الذي ينبغي سلوكه، وكيف بامكاننا تشخيص الحقيقة لو وصلنا اليها. وكل اسلوب لا يأخذ هذه النقاط بنظر الاعتبار لا يعد اسلوباً منطقياً.

في مطلع عصر الفلسفة كان السوفسطائيون ـ الذين لم يُعرفوا كما ينبغي ـ قد أدركوا أهم مسائل المنطق وأجابوا عليها. كانوا يقولون ان المعرفة لا تُستحصل إلّا عن طريق الحواس. وبعد ألفي عام من ذلك كان جون لوك يعتقد بأنه هو الذي ادرك هذا المعنى. ولذلك يجب ملاحظة معيار الحقيقة في الحواس. فالحقيقة هي الشيء الذي يمكن تذوقه او لمسه او شمه او سمعه او رؤيته، وهل هناك شيء أبسط من هذا؟

ولم ترق هذه الإجابة السوفسطية لإفلاطون، فهو يقول: اذا كانت الحقيقة هي هذه، فلا وجود للحقيقة إذن، لأنّ الناس ليسوا على درجة واحدة في سماع الأشياء ورؤيتها وشمها وتذوقها ولمسها، واذا كان كلام السوفسطائيين صحيحاً، لكان الطفل الغر والرجل الحكيم معياراً واحداً في تقويم الحقيقة وقياسها.

افلاطون يعتبر العقل ركيزة للحقيقة، ونسبة المفاهيم العقلية الى ادراك الحواس كنسبة الحاكمين الى عامة الناس، فكلاهما ـ اي العقل والحاكمون ـ يديران كتلاً متشابكة من خلال الارتباط بمراكز القيادة.

ويتفق ارسطو مع افلاطون في هذه الفكرة، وكان يسبق الجميع في البحث عن قوانين الاستدلال، وصنع من المنطق علماً مستقلاً. فليس بإمكان أي شيء

ان يكون صحيحاً ما لم تكن نتيجة القياس كاملة. وقال بعض المفكرين انّ الأمر ليس كذلك، لأنّ صحة الكبرى تعتمد على ان تكون النتيجة صحيحة قبل تكوين القياس. فقبل إثبات «سقراط حيوان ناطق» ليس بالإمكان اثبات «كل انسان حيوان ناطق». اذن فالاستدلال القياسي ناقص دائماً.

كان ابيقور يقول: إذن دعونا نأخذ بكلام السوفسطائيين، فنؤمن بادراك حواسنا فقط. وأجاب الريبيون: انّ هذا مستحيل، فالشمس تبدو للبصر وكأنها يقطينة، فهل نصدق بادراك الحواس؟

ويقول أحد الفلاسفة ليس هناك شيء قاطع وجازم، ولذلك لم يبك تلامذته عليه حين موته رغم حبهم له لأنهم لم يحصل لديهم اليقين بوفاته.

وهكذا أخذت الفلسفة تطوي طريقها بلعبة العقل والحس، الى ان اختفى الرومان واليونانيون من على مسرح الحياة وانفتح الباب بوجه النصرانية والكنيسة. وحينذاك أصبحت الأحكام الالهية رائدة للناس، وعُدّ إنكار الحواس الخمس عملاً مقدساً، وأُسدل ستار النسيان على السوفسطائيين والابيقوريين. ورغم انّ المدرسيين كانوا يعتبرون الحقيقة عبارة عن انطباق الفكر مع عالم الخارج، الا انهم حذو حذو افلاطون وارسطو في امتداح العقل وقالوا بأنّ القياس البرهاني افضل انماط الاستدلال لأنّ بإمكانه صناعة عالم متزن بالفكر الفلسفي المعيّن الثابت.

كان ديكارت يطالب الفلاسفة بإنكار قطعية الحواس وألّا يعتبروا أي شيء واقعياً عدا الفكر. غير انّ العالم الجديد قد أعاد إجلاس الحواس على العرش ووضع على رأسها التاج. واول من فعل هذا هو «بيكون» في الفلسفة، و «غاليلو» في العلم. وضاعف الفلكيون من قوة الحواس بأدواتهم الفلكية، وعدّ الفلاسفة المشاهدة ضماناً للفكر وساقوا البرهان الى محكمة الاستقراء. واذا كانت قراءة المنطق ضرورية لأحد، ينبغي عليه مطالعة كتاب «الآلة الحديثة» لبيكون، حيث يخوض فيه المنطق حرباً بالسلاح الأبيض، والفلسفة شبيهة

بالقصة البوليسية التي يطارد فيها رجل البوليس الحقيقة الهاربة.

تبدأ مقدمة الكتابة بكلمات حكيمة: «الانسان كالحاكم ومفسر الطبيعة، بإمكانه ان يدرك من الطبيعة ما تسمح له مشاهداته لنظامها. وليس بإمكانه ان يدرك اكثر من ذلك».

وبعد عصر النهضة نجد أشخاصاً مثل لايبنتز وكانت وهيغل أخذوا يعبّرون عن شكهم في الحواس وقالوا بأنّ العقل هو الحاكم الوحيد الذي بإمكانه ان يقضي في المدركات الحسية.

وقال هوبز ولوك وميل لو سمح العقل لنفسه بالبحث عن الحقيقة فيما وراء المحسوسات كان عمله عبثاً لا معنى له.

اما «كانت» فقدّم الرياضيات على المحسوسات، والحقيقة على التجربة. فمربع العدد (٥) هو (٢٥)، وهذا حكم لا يحتاج الى تصديق الحواس. فرد ميل: انّ الأمر ليس كذلك، فاذا كان مربع العدد (٢) هو (٤) فلأنّ تجاربنا الدائمة المستمرة وتجارب النوع الانساني التي توارثها الخلف عن السلف قد صدّقت ذلك:

وقال لوك: ان اية معرفة لا تحصل إلّا عن طريق الحس بما فيها أعلى البراهين الرياضية فانها لا تتحقق مؤقتاً حتى تصادق عليها الحواس.

وبعد ذلك اختفى الايمان بالتجربة وإرجاع كل معرفة الى الحواس من على المسرح البريطاني، معبّراً عن نفسه على المسرح الأمريكي.

فأزاح برتراند راسل المنطق كعلم للاستدلال، وصاغ منه أكمل التجريدات، وشيد مع البروفسور وايتهد من الحقائق البرهانية المجردة عن كل تجربة بناء رياضياً أضاف اليه التعريف الذي قدّمه عن الحقيقة.

يعتقد ويليام جيمس ـ الذي كان يعيش في عالم لا يحتمل نشاطه العلمي اي تجريد وانتزاع ـ بأنّ الغموض والابهام ليس الشرط الأول للفلسفة. ويرى بأن الحقيقة هي ما يكون لديها أثر عملي. وبدلاً من ان نحكم على مفهوم ما انطلاقاً

من اصوله الأولية او ان نستنتجه اعتماداً على البرهان والمبادئ التي لا تقبل الخلل، لابد من تمحيصه بمحك التجربة ونسأل عن نتائجه العملية ونُعيد الصورة الفكرية الى الأشياء من جديد.

ويعتقد جون ديوي انّ الفكر اشبه بأعضاء الجسم، لا يمكن أن يُعدّ سليماً إلّا إذا ادى مهمته كاملة وبشكل صحيح. ومهمة الفكر هي عبارة عن فهم الحياة وارادتها.

البراغماتية إسم جديد لطريقة فكرية قديمة. وراحت تعبّر عن تأييدها لرأي بيكون القائل «كلما كان القانون أكثر عملية، كان اصح في عالم الرأي». ودعمت البراغماتية ايضاً فلسفة «بنتام» النفعية والذي كان يقول «الربح مقياس كل شيء». وربما من الأفضل القول بأنّ الحقيقة قبة زجاجية ذات ألوان مختلفة يُلاحظ من كل زاوية منها تركيب من الألوان، وربما هي المخرج المشترك للأخطاء الانسانية[١].

المذاهب الثلاثة

مما سبق نستنتج انّ تاريخ الفلسفة الحافل بالأحداث كان مسرحاً للصراع بين العقليين والتجريبيين، اي بين القائلين بإصالة العقل والقائلين بإصالة التجربة.

وربما يمكن القول بأنّ الآراء التي أُبديت بهذا الشأن تعود الى ثلاثة مذاهب رئيسية: الاول المذهب التجريبي او إصالة التجربة، والثاني المذهب العقلي او إصالة العقل، والثالث مذهب إصالة العقل التجربي او إصالة التجربة العقلية.

فيما يتعلق بالمذهب العقلي تُعدّ الاصول العقلية مكتسبة وحاصلة عن التجربة، اي انها نتيجة عمل القوى الحسية، ولذلك يحصل وجودها لنا بنحو

١ ـ ويل ديورانت، لذات الفلسفة، ترجمة عباس زرياب، ص ١٨ ـ ٢٢.

غير اولي وبعدي[١] وليس بنحو اولي وقبلي[٢]. وعليه لا يُعد اعتبار الاصول امراً مطلقاً وانما هو أمر نسبي يعتمد على تجربتنا. اذن تمثل التجربة معيار صدق الاصول ومناطق اعتبارها، وليس هناك معيار وراء التجربة وزائد عليها.

الأصول العقلية ـ طبقاً لمذهب إصالة التجربة ـ غير مكتسبة ولا ناتجة عن التجربة. اي انّ التجربة لا توجب ثبوتها، وانما هي في حكم العلة المعدّة لحصول علمنا بها.

ويمكن القول بشأن المذهب الثالث انه كالمذهب الاول يذهب الى اعتبارية جميع المعلومات الحاصلة عن التجربة، وكالمذهب الثاني يقول بأنّ بعض المعلومات ولاسيما معلوماتنا بالاصول، لا تتحقق إلّا بمباشرة العقل. وعليه فالاصول العقلية في هذا المذهب ذات مناط اعتبار مطلق. اي انها في حكم سنن الأذهان وبمنزلة قوانين الأعيان[٣].

الحكماء المسلمون وإصالة العقل التجربي

إذا ما اردنا دراسة رأي اغلب الحكماء المسلمين على هذا الصعيد، نجد ان معظمهم يؤيدون إصالة العقل التجربي لأنهم يرون أن لوح النفس الانسانية يمر في بدايته بمرحلة القوة والاستعداد ولا يوجد فيه أي نقش، كما يقدمون الادراكات الحسية على الادراكات العقلية.

ويعترف الحكماء المسلمون بصراحة بأنّ جميع التصورات البديهية العقلية امور انتزاعية، ينتزعها العقل من المعاني الحسية. والشيء الموجود في كلمات

1_ Aposteriori.

2_ Aperiori.

٣ـ بل فولكيه، الفلسفة العامة او ما بعد الطبيعة، ترجمة يحيى مهدوي، ص ١٠٨.

الحكماء المسلمين وقلّما يوجد في آثار سائر الفلاسفة هو انّ هناك فرقاً بين انتزاع المفاهيم الكلية المنطبقة مع المحسوسات كمفهوم الانسان، وبين انتزاع البديهيات الأولية والمفاهيم العامة، كمفهوم الوجود، والعدم، والوحدة، والكثرة، والضرورة، والامكان، والامتناع، والعلية، والمعلولية، والحدوث، والقدم.

ويتمثل هذا الفرق في انّ المفاهيم الكلية حاصلة للعقل عن طريق التجربة وتعميم الجزئيات المحسوسة، في حين تُنتزع المفاهيم العامة ضمن نشاط ذهني خاص. ولهذا السبب بالذات تدعى المفاهيم الكلية بالمعقولات الأولى، والمفاهيم العامة بالمعقولات الثانية.

وتقسّم المعقولات الثانية الى قسمين:

١ ـ المعقولات الثانية بالاصطلاح المنطقي.

٢ ـ المعقولات الثانية بالاصطلاح الفلسفي.

ومن الواضح ان جميع المعقولات ثانوية كانت ام اولية، ومنطقية، كانت ام فلسفية، مسبوقة بالادراكات الحسية.

اذن تُعدّ حواس الانسان بمثابة نافذة للدخول الى عالم الادراك الواسع وفهم الكليات والمعاني، ليس بنحو العلية والتوليد وانما بنحو الاعداد. اي انّ النفس الناطقة وبعد استخدام الحواس تجد نوعاً من الاستعداد الخاص الذي يمكنها عن طريقه الاستئناس بعالم المعاني والكليات بل وحتى الاتحاد معه. ومحصلة هذا الكلام هي: لو فقد الانسان حواسه، فلن يحصل لديه الاستعداد للاتصال بعالم المعاني والكليات وادراكه، وقد عُبِّر عن هذه الفكرة منذ ايام ارسطو بالقاعدة التالية: «من فقد حساً فقد علماً».

وشبّه حجة الاسلام الغزالي في كتابه «احياء العلوم» الحواس الظاهرية للانسان بالأنهار التي تصب في بحر الادراك والعلم الانساني.

قيام ادراكات النفس الناطقة

يعتقد بعض الحكماء انّ قيام ادراك النفس الناطقة قيام حولي. اي تـؤخذ الصور المدرَكة من الخارج وتُنقش في لوحة النفس النـاطقة، اي انّ النـفس الناطقة ذات جانب انفعالي ازاء الادراكات ولا تُبدي أي فعل او إبداع في هذا المضمار. غير انّ المحققين من الحكماء يرون انّ قيام الادراكات على صعيد النفس الناطقة قيام صدوري. وهذا يعني انها لا تـلعب فـقط دور المـرآة فـقط ازاء الخارج وظواهره، وانما تمارس نشاطاً ايضاً وتسلك سلوكاً إبداعياً في تعاملها مع الظواهر الخارجية، وتخلق سلسلة من الادراكات.

اذن نسبة النفس الناطقة الى صور الادراكات كنسبة العلة الى المعلول. ومن الواضح على هذا الصعيد انّ الحديث عن العلة والمعلول والارتباط فيما بـينهما حديث عن الخلق والصدور وليس عن اتصال سطحي بين شيئين او ارتباط من نوع المقولة والاضافة.

اذن وعلى ضوء ما سبق تبرز مسألة اخرى في إطار العلة والمـعلول بـين الحكماء من جهة والاشاعرة والمعتزلة من جهة اخرى، وهي: ما هي الكيفية التي تظهر فيها الصورة الادراكية في النـفس النـاطقة بـعد النـظر الدقـيق في مقدمات البرهان؟

من الجدير بالذكر انّ النظر لو تحقق عن طريق مـقدمات البرهـان كـانت الصورة المدركة امراً كلياً، واذا تحقق عن طريق الظواهر العينية الخارجية كانت الصورة المدركة امراً جزئياً محسوساً.

وهناك اختلاف بين الحكماء والاشاعرة والمعتزلة في الاجابة على السـؤال السابق. فالمعتزلة يرون انّ ظهور الصورة المدركة في النفس الناطقة بعد النظر في مقدمات البرهان، فعل اختياري يحصل للانسان بـطريق الانـتاج. اي ان النظر في مقدمات البرهان من وجهة النظر المعتزلية يوجب الانـتاج وظـهور

الصورة المدركة، وهو عين ما يرى المعتزلة انه جار في جميع الافعال الاختيارية، ويصرون عليه.

واتخذ الاشاعرة وكما هو الحال في كثير من الموارد الاخرى، موقفاً مخالفاً للمعتزلة. فهم يرون عدم وجود رابطة انتاجية بين النظر في مقدمات البرهان وظهور الصور المدركة، فضلاً عن عدم إمكان وجود اية رابطة إعدادية ايضاً. وتنطلق فكرتهم هذه من ايمانهم بأنّ الله تعالى فاعل مختار لا توجد في ارادته الأزلية اية مصلحة ودافع وملاك، وانما هي ارادة فعالة تعمل حتى بنحو الجزاف ايضاً. ويقولون بعدم تخلف المعلول عن العلة. وعليه فظهور الصورة المدركة في لوحة نفس الانسان ومثل اي فعل اختياري آخر، يستند الى الله تعالى مباشرة. لذلك لا تأثير للنظر في مقدمات البرهان على ظهور الصورة المدركة، اي أنّ سنّة الله تعالى جارية على المنوال التالي وهو ان تجري بعض الأفعال في اعقاب البعض الآخر.

يقول الاشاعرة مثلاً انّ النار ليست علة للاحراق في العالم قط، بل انّ سنة الله جارية على حصول صورة الإحراق في الشيء حين تماسه مع النار. وعلى أساس هذه الفكرة لا توجد رابطة العلة والمعلولية بين أشياء العالم، سواء كانت بنحو الانتاج او بنحو الاعداد.

وما يُستخلص من الفكرة أعلاه هو ان ظهور الصورة المدركة في لوحة النفس الناطقة ليس ناجماً عن النظر في مقدمات البرهان، بل سنة الله جارية على حصول الصورة المدركة في لوحة النفس في أعقاب النظر في مقدمات البرهان.

رأي الحكماء

نحا الحكماء منحى الاعتدال مبتعدين عن إفراط المعتزلة وتفريط الأشاعرة. فلم ينكروا مبدأ العلية والمعلولية بين الأشياء في العالم، ورفضوا أن تكون ارادة

الله جزافاً، وبهذا فقد أصبحوا في أمان عما أُصيب به الاشاعرة. وعلى صعيد آخر لم يأخذوا بمسألة العلية في هذا العالم المادي وفي عالم النفس الناطقة وأفعالها، بنحو الانتاج، بل اكّدوا على علية النفس الناطقة وأفعالها، بنحو الاعداد.

ومعنى العلية الإعدادية على صعيد النفس الناطقة كما يلي: انّ النظر في مقدمات البرهان وإنْ عُدّ طبعاً فيما يتعلق بظهور الصورة الادراكية، غير انّ هذه العلية ليست بنحو الانتاج قط، وانما بنحو التأثير الإعدادي. اي انّ النظر في مقدمات البرهان يبعث في النفس الناطقة الاستعداد الذي يدفع بالعقل المجرد والمفارق القدسي لإفاضة الصورة المدركة عليها دون ادنى إبطاء.

اذن فالحكماء يلتقون مع الاشاعرة في الاعتقاد بظهور الصورة المدركة في لوحة النفس الناطقة من عالم الغيب والمفارق القدسي. ويلتقون مع المعتزلة في الاعتقاد الراسخ بمبدأ العلية والمعلولية.

إفاضة الصورة المدركة على النفس الناطقة

تثار في أعقاب المسألة الماضية، المسألة التالية وهي: كيف تجري عملية افاضة الصور المدركة على النفس الناطقة من قبل العقل المجرد والمفارق القدسي؟

وهناك ثلاث إجابات مختلفة أبداها الحكماء على هذا السؤال وهي:

١ ـ النفوس الناطقة الانسانية بامكانها خلال مسارها التكاملي الاتصال روحياً بالعقل الفعال والذي يُدعى بالمفارق القدسي ايضاً. فجميع صور الموجودات موجودة في العقل الفعال بنحو اللف والبساطة. لذلك حينما تتصل النفس الناطقة بالعقل الفعال روحياً، تترشح فيها صور الحقائق.

٢ ـ تظهر صور الادراكات في النفس الناطقة عن طريق الاشراق. حيث يشع نور العقل الفعال على العقل بالفعل الذي يمثل المرتبة العليا للنفس الناطقة،

فينعكس النور من العقل بالفعل على العقل الفعال. وخلال انعكاس النور تستطيع النفس الناطقة مشاهدة صور الحقائق في عالم العقل الفعال بمستوى استيعابها.

٣ـ يتم ظهور صور الادراكات في النفس الناطقة عن طريق الفناء في العقل الفعال والبقاء ببقائه. ويحبّذ صدر المتألهين الشيرازي هذه الفكرة ويقول بأنّ ظهور الصور المدركة لا يتم على سبيل الترشح ولا عن طريق الاشراق وانما عن طريق تخلي النفس الناطقة عن ذاتها واندكاك جبل إنيّتها في شعاع نور الحق، وحينذاك تشاهد حقائق الأشياء كما هي في الخارج. وتقوم هذه الفكرة على اساس الحركة في الجوهر والتكامل الدائمي للموجودات.

لا برهان على الجزئيات

اتضح لنا الى الآن بأنّ الادراك الجزئي ـ من حيث هو جزئي ـ لا كاسب ولا مكتسب. وقد تطرقنا الى برهان هذه القاعدة وقلنا بأنّ الادراك الجزئي ليس بإمكانه انتاج ادراك آخر نظراً لعدم ارتباطه انتاجياً بأي ادراك آخر، ولهذا لا يكون كاسباً، كما ليس بامكانه ان يكون منتجاً عن ادراك آخر ولهذا لا يكون مكتسباً

ويمكن ان تُطرح هذه المسألة بصورة اخرى وبمقياس أوسع فيقال: لا يُقام البرهان على الامور الجزئية لأنّ الأمر الجزئي ـ من حيث هو جزئي وشخصي ـ ليس بإمكانه ان يقع واسطة في اثبات المحمول. كما ليس بامكان أي دليل او برهان ان يثبت وجوده كجزئية او كتشخص.

ويمكن اثبات هذه الفكرة بمختلف الطرق ومنها:

١ـ الموجود الجزئي يباين سائر الموجودات من حيث هو فرد شخصي ومعين، لأنّ معنى الفرد المتشخص هو انه لا يصدق إلّا على نفسه. وعليه لا تسري أحكام الفرد الشخصي الى اي فرد آخر لكونه مبايناً لباقي الأفراد.

وقد يُثار السؤال التالي بهذا الشأن: هل تسري أحكام الجزئي الى جـزئي آخر في باب التمثيل الذي هو من الأدلة المنطقية؟

والإجابة هي: وإن كان الجزئي يسري الى الجزئي في باب التمثيل، ولكن لا تتم هذه السراية إلّا إذا اشترك هذان الجزئيان في أمر كلي شريطة ان تـتحقق تلك السراية بواسطة جهة الاشتراك.

وقال ابن سينا بشأن هذه المسألة ما يلي:

«وأما التمثيل فهو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين او أشياء اخر معينة، على أنّ ذلك الحكم كلي على المعنى المـتشابه فـيه فيكون المحكوم عليه هو المطلوب والمنقول منه الحكم هو المثال والمعنى المتشابه فيه هو الجامع والحكم، وهو المحكوم به على المطلوب المنقول من المثال؛ مثاله إنّ العالم محدث لأنه جسم مؤلف فشابه البناء، والبناء محـدث فالعالم محـدث. فهاهنا عالم وبناء وجسمية ومحدث»[١].

وهكذا يعتقد ابن سينا بسراية الحكم من جزئي معين الى جزئي آخر عن طريق المعنى المتشابه الموجود في كلا الجزئيين والذي دعاه بالجامع.

اذن يمكن القول بأنّ ما جاء في باب التمثيل يختلف عما جاء في باب الامور الجزئية. ولا يُعدّ دليل التمثيل مناقضاً له.

٢ـ ليس بالإمكان إثبات وجود الشخص ـ من حيث هو فرد جزئي ـ بأي برهان، لأنّ البرهان إما يكون لمياً او إنياً. ووجود الشخص ـ من حيث هو فرد جزئي ـ غير قابل للاثبات لا بالبرهان اللمي ولا بالبرهان الإني، لأنّ الشخص ـ من حيث هو فرد جزئي ـ مركب من جزئين: الجزء الاول عبارة عن الطبيعة العامة او الجهة المشتركة، والجزء الثاني عـبارة عـن سـلسلة مـن العـوارض المشخصة التي هي: زمان معيّن، ومكان معيّن، وبعد معيّن، ووضع معيّن، ومادة

---

١ ـ النجاة، قسم المنطق، ص ٥٨.

معينة الخ.

والشخص المعين من حيث العوارض المشخصة، لا علة ولا معلول. فحينما يقال «نار معينة تحرق»، من الواضح والبديهي ان خاصية الاحراق منسوبة مباشرة الى طبيعة النار وليس الى العوارض المشخصة. لذلك من السهولة القول ان وجود الشخص ـ من حيث هو شخص جزئي ـ ليس بإمكانه ان يقع برهاناً لشيء، لأنه ليس علةً لشيء، كما لا يمكن اثباته ببرهان لأنه ليس معلولاً لشيء.

وهكذا يتضح انّ القضايا الشخصية لا يمكن ان تكون معتبرة في العلوم الحقيقية ولذلك لا يُستفاد منها فيها.

٣ـ ان وجود الشخص ـ من حيث هو فرد جزئي ـ يتعرض للتحول والتغيير والزوال باستمرار، ومن الممكن ان يُسلب منه حكمه في كل لحظة ويُحكم بنقيض ذلك الحكم. ولهذا السبب لا تتعلق القضايا الشخصية والامور الفردية، بالعلم، ويُنظر اليها بعين الظن والشك دائماً.

٤ـ الشخص من حيث هو فرد جزئي، ليس بإمكانه ان يكون موضوع القضية ولا محمولها ما لم يكن من جهة اخرى كلياً وما لم تلاحظ فيه جهة الاشتراك والكلية، لأنه ما لم يشترك في أمر كلي لا يصبح مصداقاً لشيء كي يُحمل عليه. كما ليس بإمكانه ان يكون محمولاً لأنّ الاتحاد شرط في الحمل، والشخص من حيث هو فرد جزئي غير قابل للاتحاد مع شيء.

والمحصلة التي نخرج بها هي انه لا يمكن البرهنة على الجزئي ولا يمكن البرهنة به على شيء. إذ لا يمكن البرهنة على شيء إلّا اذا وقع موضوع صغرى القياس. ولا يمكن البرهنة بشيء إلّا اذا وقع محمولاً ولعب من خلال تغيير الوضع دور الحد الوسط في القياس.

اذن اذا لم يقع وجود الشخص ـ من حيث هو فرد جزئي ـ لا موضوعاً ولا محمولاً، فينبغي القول في نهاية الوضوح بأنّ الأمر الشخصي لا يبرهن على

شيء ولا يقع برهاناً لشيء.

وهناك نتيجة اخرى يمكن الحصول عليها وهي انّ الأمر الشخصي ليس بإمكانه ان يكون لديه حد، إذ ثبت انّ الحد والبرهان مشتركان دائماً في الاجزاء.

ولابد من القول ايضاً: ما لم تُلاحظ جهة الاشتراك والكلية في أي شيء في هذا العالم، يبقى الباب موصداً بوجه ايّ حكم فيه، ويظل اللسان عاجزاً عن التحدث بأي حديث.

ابن سينا

المسألة أعلاه، بُحثت بشكل مفصل في آثار ابن سينا، ومما قاله في كتاب النجاة ما يلي:

«فصل في أنه ليس على الفاسدات برهان: البرهان يعطي اليقين الدائم وليس في شيء من الفاسدات عقد دائم، لأنّ المقدمات الصغرى في القياسات على الفاسدات لا تكون دائمة الصدق، فلا تكون برهانية. فبيّن انه لا برهان عليها ولا حدّ. فإنا سنوضح ان البرهان والحد مشاركان في الأجزاء، فما لا برهان عليه فلا حدّ له وكيف له حدّ وانما يتميز بالعوارض الغير المقومة، فأما المقومات فمشتركة لها»[1].

والأمر الذي يستقطب الاهتمام في عبارة ابن سينا هو انه قد دعا الجزئيات الشخصية بالفاسدات، ويريد بالفاسدات هو ان الجزئي في حالة تغير مستمر بحيث انه ليس على وتيرة واحدة خلال لحظتين.

ومن الواضح انه لا يريد بالتغيير او التحول الدائم في الظاهرة الجزئية، الحركة الجوهرية، لأنّ الحركة الجوهرية قد اكتُشفت من قبيل صدر المتألهين

١ـ النجاة، ص ٧٥.

الشيرازي في القرن الحادي عشر الهجري، ولم يكتشف هذا السر أحد قبله. واذا كان قد تحدث بعض الذين سبقوه عن التغيير الدائم او الجريان والسيلان الدائمين للامور، فهم لا يقصدون الحركة الجوهرية. وكانوا يؤلفون فريقين متميزين:

١ ـ الفريق الأول وهم كبار العرفاء، ويريدون بالتغيير الدائم للامور والذي تحدثوا عنه في آثارهم، هو الكون والفساد، او الخلع واللبس.

٢ ـ الفريق الثاني وهم الفلاسفة الذين لا يقصدون بالتغيير الدائم للامور، الحركة الجوهرية، ومنهم ابن سينا، فحينما يتحدث عن الجزئيات تحت عنوان الفاسدات يقصد؛ بما أنّ ظاهرة الزمان ـ التي هي من العوارض المشخصة ـ لا تبقى على حال واحدة في لحظتين، فليس بامكان الجزئي الذي يتشخص بالزمان ان يبقى على حال واحدة في لحظتين. ويصدق هذا التحول والتغيير على سائر العوارض المشخصة، إذ ليس فيها ما هو خارج الزمان؛ وما ليس خارج الزمان، محكوم بحكم الزمان. وعليه يُعدّ التحول الدائمي، خاصية من خصوصيات الجزئيات الشخصية. وما كان متصفاً بهذه الخاصية ليس بالإمكان التحدث عنه، لأنّ التحدث عن أي شيء، متفرع عن إمكانية وقوع ذلك الشيء موضوعاً للقضية. وقد اثبتنا في بداية هذا المبحث انّ الجزئيات الشخصية ليس بإمكانها ان تكون موضوعاً او محمولاً بدون ملاحظة جهة كلية فيها. ولذلك يمكن القول انّ الحديث عن الجزئيات الشخصية امر غير ممكن بدون ملاحظة جهة كلية فيها. واذا صحّ هذا الأمر فمن المتعذر التفكير فيها، لأنّ الحديث والتفكير يرضعان من ثدي واحد، وليس بإمكان أي منهما ان يستمر في حياته بدون الآخر، حتى يمكن ان يوصفا بأنهما وجهان لعملة واحدة.

اذن متى ما عُبِّر عن الكلام بكلمة النطق وعن المتكلم بكلمة الناطق، فهو يحكي عن نوع من التعميم والكلية. ولذلك حينما يُعبَّر عن الانسان بالناطق

فالمراد به مدرك الكليات، ولابد من القبول بذلك.

ومن هنا يمكن الادعاء بسهولة ان ظهور الكلام في العالم، لا يعني ظهور عالم المعاني والكليات. فحينما يبدأ الكلام تظهر المعاني والكليات ايضاً. فالانسان هو الذي تكلم لأول مرة في العالم، فانفتحت بظهور الكلام نافذة عالم المعاني وعالم الكلية بوجه الانسان، واتضح ان عالم الحس والجزئيات الشخصية عار عن الحقيقة.

ولهذا السبب بالذات لا يولي الحكماء اهتماماً نحو القضايا الشخصية في العلوم الحقيقية، ولا ينظرون اليها كجزء من الكمالات النفسية. ويقول السبزواري بشأنها:

قضية شخصية لا تعتبر إذ لا كمال في اقتناص مادثر
بل ليس جزئي بكاسب ولا مكتسب بل كسراب في الفلا[1]

ارتباط المفاهيم

يتضح مما سبق انّ هناك ارتباطاً ذاتياً وضرورياً بين المفاهيم. ولهذا السبب يفكر الفلاسفة كما يستطيعون لا كما يريدون، لأنّ الارتباط بين المفاهيم الفلسفية مستقل عنا وغير محتاج الينا كما هو الحال في قوانين عالم الطبيعة. فالمرء حرّ في انتخاب المبادئ، لكنه ما أن يختار نوعاً ما من المبادئ فعليه أنْ يتأهب لمجابهة لوازمها ونتائجها مهما كانت مرة. وهنا بالذات يتجلى معنى المسؤولية.

اذن فالمكان الوحيد الذي يمتلك فيه المرء الحرية المطلقة، هو الاختيار، لكنه ما ان ينتخب سلسلة من المبادئ، حتى تترتب لوازم تلك المبادئ بشكل قهري

١ ـ اللئالي المنتظمة، ص ٤٨.

وضروري عليها، انطلاقاً من الارتباط الذاتي والضروري القائم بين المفاهيم، سواء اراد الانسان ذلك لم يرد. ومن هنا تتضح أهمية الاختيار في حياة الانسان، لأنه هو الذي يصنع هوية كل فرد، ويؤدي الى ظهور مسرح الحياة الصاخب بمختلف الصور والأشكال. فالإختيار هو الذي يبعث على ظهور الاحزان، والافراح، واليأس، والأمل، والجور، والعدل. فالتاريخ البشري يتجلى بعد عملية الاختبار في ثلاثة مسارح: الدراما، والكوميديا، والتراجيديا.

ونواجه في نهاية المطاف السؤال التالي: اذا كان الاختيار صفة للانسان، فهل صفة الاختيار هذه اختيار ام لا؟ فاذا كانت اختياراً ففي أي شيء؟ اما إذا لم تكن اختياراً، فهل يُعدّ عدم الاختيار، نوعاً من الاختيار؟ وهل هناك طريق آخر غير الاختيار؟

هذه التساؤلات بحاجة الى وقت آخر.

رأي الكاشاني في الجزئيات

يُعدّ أفضل الدين محمد المرقي الكاشاني المعروف بـ «بابا أفضل» (ت ١٢٨٨م) من كبار حكماء وعرفاء القرنين الهجريين السادس والسابع. وقد قال في فصل من أحد آثاره الفارسية:

«.. الوجود كلي، والكلي لا يمكن ان يكون محسوساً او متخيلاً او موهوماً، ولا يكون إلّا عقلياً. وبما أن الوجود كليّ، وبما أنّ الكلي معقول، فالوجود العقلي لا يوجد إلّا في النفس لا في الجسم. ووجود النفس هو علمها بنفسها، ووجودها هذا من نفسها، وما كان وجود من نفسه، كان في امان من الفناء»[١]. وفساد الوجودات الجزئية.

---

١ ـ راجع: مجموعة مصنفات افضل الدين الكاشاني، رسالة تقريرات وفصول مقطعة، رقم ٣، ص ٦١٥ ـ ٦١٧.

ولا يخفى على أهل البصيرة بأنّ ما تحدث عنه أفضل الدين الكاشاني في باب الجزئي والكلي، يتصل بالمفاهيم العامة كالوجود، والوحدة. وهذا النوع من المفاهيم يدعوه الحكماء المسلمون بالمعقولات الثانية.

وتحدث أفضل الدين الكاشاني في رسالته الفارسية المسماة «عرض نامه» عن المعلومات الكلية والجزئية بشكل مفصل، وعدّ الشخص الجزئي مثالاً للصورة العقلية. ومثال الصورة العقلية لا يُعرف إلّا في ظل تألق العقل الكلي. وكلمة المثال تُستخدم عادة بمعنى آية الشيء وعلامته. لذلك لو قيل بأن الجزئي آية او علامة للمعقول الكلي لما كان ذلك القول جزافاً. فالآية هي الشيء الذي يدل على حقيقة ما، أو هي ما تدل على صاحبها.

مما سبق يتضح انّ افضل الدين الكاشاني شديد النزعة نحو الاشراقيين في اسلوبه الفلسفي، وذهب الى ذات ما ذهب اليه افلاطون في باب المثل.

واستعرض شهاب الدين السهروردي هذه المسألة في بعض آثاره مثل كتاب المطارحات.

وبحثها صدر المتألهين الشيرازي واتباعه أيضاً:

وقال هادي السبزواري بهذا الشأن:

دهن السراج ربه يجذب له شكلاً صنوبرياً أعطى المشعلة

بالرب للنحل مسدسات وللعناكب المثلثات[١].

فمن وجهة نظر السبزواري انّ ربّ النوع او العقل الكلي المجرد هو الذي يدفع الزيت الى فتيل السراج ويؤدي الى ظهور الشعلة ذات الشكل الصنوبري. كما انّ العقل المجرد هو الذي يلهم النحلة ويدفعها لبناء خليتها ذات الشكل السداسي، ويلهم العنكبوت ويدفعه لبناء بيته المثلثي الشكل.

اذن فالجزئيات في هذا العالم المحسوس، آيات على الكليات المجردة التي

---

١ ـ شرح المنظومة، الحكمة، ص ١٩٤.

تُدعى بأرباب الأنواع او العقول العرضية.

طبقاً لما ذهب اليه أفضل الدين الكاشاني وسائر المتألهين والحكماء الاشراقيين، يُعدّ الجزئي مثالاً للصورة المعقولة ويُعرف في ظل إشعاعات العقل الكلي.

ولابد أن يُثار السؤال التالي: لماذا يُعبَّر في اغلب الآثار الفلسفية عن العقول المجردة وارباب الانواع بالمثل الافلاطونية؟ فاذا اعتبرنا كلمة «مثل» جمعاً لكلمة «مثال»، لتعارَضَ تعبير «المثل الافلاطونية» مع ما ذُكر اعلاه، لأنّ الجزئي من وجهة نظر الحكماء الاشراقيين هو عبارة عن مثال للعقل الكلي وآية عليه، والعقل الكلي يمثل حقيقة وواقعية الاشخاص الجزئيين، في حين يدعى العقل المجرد بالمثال بمقتضى التعبير المتداول المعروف للمثل الافلاطونية، وهذا ما يمكن ملاحظته في البيت التالي للسبزواري:

وعندنا المثال الافلاطوني لكل نوع فرده العقلاني[1]

اذن كيف يمكن حل هذا التناقض؟

وقيل في الاجابة: لو عُدّت كلمة «مُثُل» في باب المثل الافلاطونية جمعاً لكلمة «مثال» لكان المقصود هو انّ كل عقل من العقول المجردة آية على واحد من الأسماء والصفات الالهية.

ومن الواضح ان أسماء الله تعالى وصفاته اسمى من مرتبة العقول المجردة. وعليه يمكن القول انّ نسبة العقول الكلية الى اسماء الله وصفاته كنسبة الجزئيات الى العقول الكلية.

ولكن لو أُخذت كلمة «مثل» في باب المثل الافلاطونية بمعنى المِثْل والأمثال، لكان المقصود هو انّ هناك شبهاً تاماً بين العقل الكلي والافراد الجزئيين. ومعنى هذا الكلام هو انّ الحقيقة النوعية لو نُظر اليها في عالم الحواس،

---

١ ـ نفس المصدر.

لما كان بالإمكان ادراك سوى الجزئيات. اما إذا نُظر اليها في عالم العقل، لظهرت حقيقتها الكلية والمجردة للانسان.

اذن يمكن القول بأنّ الحقيقة النوعية وفي ذات الوقت الذي هي فيه واحدة، تظهر في صورتين خلال مرحلتين مختلفتين من الادراك. ومثل هذه الكيفية يمكن ملاحظتها بين النفس والبدن.

اذن فلا يراد بالمثل الافلاطونية في التعبير المشهور في الكتب الفلسفية هو انّ العقول الكلية مثال للجزئيات، بل على العكس الجزئيات هي مُثل للعقل الكلي.

ويُطلق على الجزئيات إسم الطلاسم والأصنام أيضاً. فكل كمال موجود بشكل مبعثر في الاصنام، موجود بنحو اللف والبساطة والوحدة والتجرد في العقل الكلي.

ويعتبر افضل الدين الكاشاني الشخص الجزئي في هذا العالم مثالاً وآية للصورة المعقولة، وقام بالبرهنة على ذلك. فهو يرى الجزئي الشخصي موصوفاً فقط لا صفة. ولا يمكن أن يُعدّ هذا الكلام صائباً إلّا اذا لوحظ الموجود الشخصي من جهة كلية، وإلّا فالجزئي الشخصي ـ من حيث هو شخصي ـ لا يقع موضوعاً ولا محمولاً.

الجنس ماهية مبهمة

لا شك في انّ الجنس ومثل سائر الكليات المنطقية، يُعدّ من المعقولات الثانية. ولا شك في وجود تفاوت واضح بين هذه الماهية وسائر الماهيات يتمثل في انّ الجنس ماهية مبهمة، في حين لا يوجد مثل هذا الابهام في سائر الماهيات. والابهام في ماهية الجنس ناشئ من الابهام في منشأ ظهوره. فمنشأ انتزاع الجنس في عالم الخارج هو المادة المبهمة او الهيولى الاولى، ومنشأ انتزاع الفصل هو فعالية الصورة.

وهكذا قيل بما انّ المادة مبهمة وناقصة من حيث هي مادة وتكتسب فعليتها وتحصلها من الصور الفعلية، فالجنس كذلك مبهم وناقص من حيث هو جنس مشترك بين الانواع المختلفة في الحقائق، فيحصل على تحصله ضمن الفصول المنطقية. ومعنى هذا الكلام انّ ماهية الجنس غير قابلة للاشارة العقلية بصورة مستقلة، لأنّ الجنس عبارة عن ماهية ناقصة لا تتحقق قط بدون انضمام الفصول والدوران بين الانواع.

ولو تحدث أحد بطريقة اخرى عن الجنس وذكر له معنى غير هذا، فلن يكون ذلك المعنى جنساً. اذن فالحيوان على سبيل المثال يُعدّ جنساً بالنسبة الى انواع مختلفة، لكنه لا يتحقق بدون انضمام الفصول والدوران بين الانواع. وعليه حينما تُعقل ماهية الحيوان، فلا يجب عدّ الوجود العقلاني للحيوان جنساً، لأنّ وجود الحيوان المعقول ليس سوى المادة العقلية المأخوذة بشرط لا. ومن الواضح لدى الحكماء وارباب المنطق انّ التفاوت بين الجنس والفصل والمادة والصورة يعتمد على اعتبار لا بشرط وبشرط لا. ولا ريب في انهم لا يقصدون

من ذلك التفاوت بين المادة والصورة في الخارج والجنس والفصل في الذهن، لأنّ التفاوت بين عالمي الخارج والذهن تفاوت واقعي بين عالمين. ولابد من القول انّ التفاوت بين الخارج والذهن تفاوت بين نحوين من الوجود. وعليه ينبغي القول انّ مرادهم بالكلام أعلاه هو انّ المعنى المعقول في عالم الادراك، يعد مادة عقلية من حيث هو وجود عقلاني ويُعدّ جنساً منطقياً من حيث هو معنى لا بشرط ودائر بين انواع مختلفة. ولو اخذ أحد المعنى المعقول، بشرط الشيء ونظر اليه بانضمام الفصل، فلابد ان يُعدّ نوعاً متحصلاً.

اذن ينبغي القول ان المعنى المعقول إذا أُخذ بشرط لا كان مادة عقلية، واذا أخذ لا بشرط كان جنساً منطقياً، وإذا أُخذ بشرط الشيء وانضمام الفصل، عُدّ نوعاً متحصلاً.

ويقول هادي السبزواري بهذا الشأن:

«فالحيوان الذي تعقله ليس وجوده العقلي وجود الجنس بل هو مادة عقلية مأخوذة بشرط لا، ووجود الحيوان الجنسي لا بشرط وهو الوجود المغمور في وجود الانسان العقلي الخارجي والعقلي الذهني والمادي...»[١].

إشكال ورد

اذن على ضوء ما تقدم في معنى الجنس، قد يُثار السؤال التالي: ما هو الاختلاف بين الجنس والنوع؟ ولماذا يُعدّ الجنس ماهية مبهمة في حين يُعدّ النوع ضمن مجموعة الماهيات المتحصلة؟

ويتضح معنى هذا السؤال حينما نعلم بأنّ كلاً من ماهية الجنس والنوع لا تتحقق بدون تحصل ووجود الافراد في الخارج. ولذلك قيل في الإجابة: انّ الابهام في معنى الجنس ليس سوى الابهام في وجوده. فسنخ وجود الجنس هو

---

١ ـ شرح المنظومة، المنطق، ص ٢٤.

بالشكل الذي لا يتحقق إلّا في ان يدور بين مختلف الانواع. بتعبير آخر: الخصوصية الوجودية للجنس خصوصية مبهمة، ولا يتحصل بدون فصل المقسِّم ولذلك يُعدّ الفصل المنطقي مقسماً للجنس لا مقوّماً. في حين للنوع معنى آخر ولا يُلاحَظ أي ابهام في وجوده، إذ بإمكان وجود النوع ان يتحقق في العقل وعالم الادراك بدون العوارض المشخصة التي تظهر من قبل الافراد.

اذن ينبغي القول انّ الابهام في الجنس وعدم الابهام في النوع، يتعلقان بنحو وجودهما وخصوصيتهما الوجودية. اما في مقام الذات والماهية فلا يلاحظ أي ابهام لا في الجنس ولا في النوع، لأنّ الماهية لا ابهام لديها في المقام الماهوي والتقرر الذاتي، فالماهية ليست إلّا هي من حيث هي. بتعبير آخر: الابهام غير معقول قط في مقام الذات والثبوت، ولذلك قال كبار أهل البحث والتحقيق انّ البينونة بين المفاهيم هي دائماً من نوع البينونة العزلية وليس من نوع البينونة الوصفية.

البينونة العزلية عبارة عن البينونة التي لا نجد فيها اي اتصال تكويني بين الاشياء، كما لا نجد أي قدر جامع او حد مشترك يمكن ان يربط فيما بينها.

البينونة الوصفية هي نوع من البينونة الذي يتصل بنمط الوجود والرتبة الوجودية.

اذن معنى ما سبق هو انّ الحقيقة الواحدة بإمكانها ان تكون لديها مرتبتان متفاوتتان من الوجود، حيث يتصل هذه التفاوت بالشدة والضعف او التقدم والتأخر وما الى ذلك. ويُعدّ هذا النوع من البينونة صفة ذاتية للوجود، وليس بالامكان العثور على أثر له في غير الوجود، لأنّ القدر الجامع ليس بإمكانه ان يظهر إلّا في الوجود.

وتُعدّ البينونة العزلية من الصفات الذاتية للمفاهيم، وليس بالإمكان العثور على أي أثر لها في غير عالم المفاهيم، لأنّ عالم المفاهيم عالم التفرقة والكثرة. ولسان حال المفاهيم، من حيث وقوعها في عالم المفاهيم هو: اين أحدهما من

الآخر؟

والنتيجة التي يمكن الحصول عليها مما سبق هو: انّ الوجود مصدر الوحدة، والماهيات والمفاهيم مصدر الكثرة. فلو شوهدت الكثرة في الوجود فلابد من البحث عن مصدرها في المفاهيم والماهيات. واذا شوهدت الوحدة في المفاهيم والماهيات، فلابد من البحث عن مصدرها في الوجود.

ومن الجدير بالذكر هو انّ هناك نوعاً من الكثرة يُدعى بالكثرة التشكيكية يعتبرها الباحثون خصوصية وجودية وليس لها مصدر سوى الوجود. والسبب في ذلك هو انّ الكثرة التشكيكية ـ والتي تُدعى بالطولية او النورانية ـ ليست سوى تأكيد على الوحدة، لأنها نابعة من حاق الوحدة وعائدة الى كنهها. ومعنى هذا الكلام هو: كلما عظمت هذه الكثرة تجلّت حقيقة الوحدة بشكل افضل لأنّ ما به الاشتراك غير منفصل عما به الاختلاف، فما يوجب الوحدة هو عين الشيء الذي يوجب الكثرة.

وما يقوله أحد اتباع صدر المتألهين بهذا الشأن مايلي:

«الجنس في المركبات الخارجية مأخوذ من المادة، والفصل من الصورة. وكما أنّ المادة بما هي مادة أمر مبهم غير متحصل إلّا باعتبار كونه قوة شيء ما واستعداده، وانما توجد وتتحصل وتصير شيئاً بالفعل بالصورة، فهي مستهلكة فيها إذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة... فكذلك الجنس بما هو جنس بالنسبة الى الفصل من غير فرق. فالأجناس في المركبات بمنزلة الشروط والمعدات بإعتبار، وهي الآلات والفروع لذات واحدة بإعتبار آخر، حيث أنّ وجوداتها فروع وتوابع لوجودات الفصول»[١].

---

١ ـ اصول المعارف، ص ٤٨ ـ ٤٩.

كل ما له جهتا قوة وفعل من حيث كونه بالقوة أن يخرج الى الفعل بغيره

وقبل ان نتوغل في معنى هذه القاعدة لابد من الوقوف على حدود معنى القوة والفعل ولو على سبيل الاجمال.

لو نظرنا الى الجسم لوجدناه جوهراً ذا أبعاد وفعلية. ويُعدّ هذا الجسم موجوداً بالقوة من حيث انه فاقد لكثير من الامور التي من الممكن ان يحصل عليها في المستقبل. فالخروج من مقام القوة وبلوغ الفعل، من الأعمال اليومية والدائمية في هذا العالم. والطريق الذي تقطعه الموجودات في هذه الحركة الحافلة بالأحداث، طريق طويل جداً.

والغريب في الأمر انه لا يتوقف اي موجود خلال هذا الطريق الشائك المحفوف بالمخاطر، لأن التوقف يعني الهلاك والموت. ولذلك قيل انّ قافلة الموجودات تنطلق في الدرب لا تلوي على شيء غير عابئة بجميع العقبات، ولابد ان تصل الى هدفها عاجلاً أم آجلاً وتحتضن النصر.

اذن فلكل موجود مادي في هذا العالم جانبان: القوة، والفعل. ومن الواضح انّ الموجود ليس بإمكانه ان يكون بالقوة وبالفعل من جهة واحدة. بتعبير آخر: ليس بامكان الشيء الواحد من حيث امتلاكه لأمر ما، ان لا يمتلك ذلك الأمر من نفس الحيث، لأنّ الامتلاك وعدم الامتلاك من حيث واحد تناقض واضح. ومن هنا يمكن القول ان القوة والفعل او الهيولى والصورة تؤلفان في كل موجود مادي، عنصرين أساسيين يلعبان دوراً مهماً في هذا العالم.

بعد هذه المقدمة ندرك انّ كل موجود هو بالقوة من جهة وبالفعل من جهة

اخرى، لابد وان يكون بحاجة الى غيره من اجل الخروج من مقام القوة الى مقام الفعلية، لأنه إذا لم يكن بحاجة الى غيره في ذلك الخروج، يلزم ان يكون بالفعل من كل جهة فيفقد معنى كونه بالقوة، من حيث يتألف كل موجود مادي في هذا العالم من عنصري القوة والفعل.

ولذلك قيل انّ كل موجود بالقوة، يحتاج الى غيره من أجل بلوغ مقام فعليته. ويتم الخروج من مرحلة القوة الى مرحلة الفعلية بشكل تدريجي عادة، وإن كان من الممكن ان يتم بشكل دفعي ايضاً. وخروج الشيء من القوة الى الفعل بشكل تدريجي يعبّر في الواقع عن معنى الحركة. واذا علمنا الحركة نعلم السكون ايضاً لأنه معنى مقابل لمعنى الحركة. والتقابل بين معنى الحركة ومعنى السكون، من نوع تقابل العدم والملكة، اي انّ السكون هو عدم وجود الحركة في الشيء الذي يجدر به ان يتحرك. وعليه اذا كان الموجود، بالفعل من كل جهة، فلا يصدق معنى الحركة عليه بأي وجه، وحينما لا يصدق معنى الحركة عليه، فلن يصدق معنى السكون عليه ايضاً، لأنّ التقابل بين هذين المفهومين ـ وكما ذكرنا ـ من نوع تقابل العدم والملكة.

وهكذا يتضح انّ الحركة والسكون لا تصدقان إلّا على صعيد مسألة القوة والفعل، وليس لهذه المسألة من مصداق إلّا في عالم الطبيعة.

وإذا عرفنا معنى الحركة عن طريق معنى القوة والفعل، او الهيولى والصورة، يتضح لنا ايضاً أنّ الحركة تتميز بخصوصيتي: الصفة، والحدوث.

فالحركة من حيث كونها صفة ينبغي ان يكون لها موصوف يُدعى بـ «القابل»، ومن حيث كونها حادثة ينبغي أن يكون لها «فاعل». والذي لا شك فيه هو ان الفاعل والقابل حيثيتان متضادتان، لأنّ الشيء الواحد ليس بمقدوره أن يكون فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها مما سبق هي ان المحرّك ـ اي فاعل الحركة ـ لا يعمل في نفسه، بل يعمل في شيء لديه قوة الحركة. ومن هنا يتضح أنّ قابل

الحركة ـاي الموصوف ـ هو أمر بالقوة، في حين انّ فاعل الحركة ليس سوى امر بالفعل. ولا يلزم أنّ يكون فاعل الحركة، بالفعل من كل جهة، كما لا يلزم ان يكون قابل الحركة، بالقوة من كل جهة، إذ لو كان فاعل الحركة بالفعل من جهة الفاعلية، وقابل الحركة بالقوة من جهة القابلية، لتحققت الحركة في الخارج، وقد ثُبت في موضعه: لو كان الموجود بالفعل من جهة وبالقوة من جهة اخرى فلابد أن ينتهي من ناحية سلسلة العلل او الفعليات الى موجود هو بالفعل من كل جهة، ومن ناحية سلسلة القوابل بالقوة الى أمر قابل فقط. ومعنى هذا الكلام هو انّ الحيثية الذاتية لذلك الأمر ليست سوى القبول المحض. والشيء اذا كانت حيثيته الذاتية هي القبول فقط، فلابد أن يكون هو الهيولى الاولى او مادة مواد العالم. فالهيولى الاولى، هي بالقوة من جميع الجهات، ولا يصدق عليها أي نحو من الفعلية.

اذن يتضح مما سبق انّ الموجود المتحرك يقع دائماً بين حيثيتي القوة والفعل، كما انّ الحركة هي بمثابة الخروج من القوة الى الفعل. وعلى هذا الأساس ينبغي القول بأنّ حيثيتي القوة والفعل ترسمان معنى الحركة في العالم دائماً.

وما تطرق اليه الفيض الكاشاني بهذا الشأن مايلي:

«كل ما له جهتا قوّة وفعل، فله من حيث كونه بالقوّة أن يخرج إلى الفعل بغيره وإلّا لم تكن القوّة قوّة. وهذا الخروج إمّا بالتدريج أو دفعة، والأول معنى الحركة، ويقابله السكون، تقابل العدم والملكة. ثمّ الحركة لكونها صفة لابدّ لها من قابل، ولكونها حادثة بل حدوثاً لابدّ لها من فاعل، ولابدّ من أن يكونا متغايرين لإستحالة كون الشيء فاعلاً وقابلاً فعلاً وقبولاً تجدّديين، وكون معطى الكمال قاصراً عنه؛ فالمحرّك لا يحرّك نفسه بل شيئاً لا يكون في نفسه متحرّكاً فتكون حركة بالقوّة فقابل الحركة أمر بالقوّة، وفاعلها أمر بالفعل (إمّا من هذه الجهة وإما من كل جهة) ولا محالة تنتهي جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كلّ وجه، دفعاً للدور والتسلسل كما أنّ جهات القوة ترجع إلى أمر

بالقوة من كل وجه إلّا كونه بالقوة دفعاً لهما»[١].

ونستنتج من كلام الفيض الكاشاني انّ كل موجود اذا كان بالفعل من جهة، وبالقوة من جهة اخرى، فلابد ان ينتهي من حيث فعليته الى موجود بالفعل من كل جهة، ومن حيث قوته الى موجود بالقوة من كل جهة، إذ فيما عدا ذلك نواجه الدور والتسلسل.

وعلى أساس هذا النمط من التفكير ينبغي القول بأنّ الهيولى الاولى التي هي بالقوة من كل جهة، تمثل حدود عالم الطبيعة، اي ان مقدار قبول الهيولى هو الذي يكشف عن حدود عالم الطبيعة. غير انّ العالم من حيث ينتهي الى الفعلية المحضة، فإنه لا يعرف الحدود ولا يمكن ان يعيَّن له مقدار.

واستخدم صدر الدين الشيرازي هذه القاعدة لاثبات الواجب بالذات، فقال:

«... ثم إن كان كل مايخرج من القوة الى الفعل بوجه من الوجوه يحتاج الى مخرج غير ذاته يخرجه منها اليه فيجب الانتهاء حينئذ الى سبب ومخرج يكون بالفعل من جميع الوجوه لئلا يحتاج الى مخرج دفعاً للدور والتسلسل وهو الواجب الوجود بالذات؛ وهو المطلوب»[٢].

الرمز أو الاصطلاح

إذن على ضوء ما قيل في مضمار القوة والفعل يتضح لنا انّ الحركة تتحقق حين وجود القوة والفعل في نوع من الارتباط والاتصال. وعليه لو كان هناك موجود ما منزه عن كل قوة واستعداد فلا يمكن ان يتصف بوصف الحركة. وحينما يتعذر إطلاق لفظ الحركة، يتعذر أيضاً إطلاق لفظ السكون، لأنّ التقابل

---

١ ـ اصول المعارف، ص ٩٦ ـ ٩٧.

٢ ـ المبدأ والمعاد، ص ١٦.

بين الحركة والسكون من نوع تقابل العدم والملكة. اي انّ السكون عبارة عن عدم حركة الشيء الذي يجدر به ان يتحرك. وهذه الفكرة تختلف كثيراً عما يذهب اليه بعض ادعياء الفلسفة في عصرنا.

فهذا الفريق من ادعياء الفلسفة يقول: السكون ليس سوى الحركة في درجة الصفر. وهذا التعريف مبهم ومضلل، فالحركة وإن كانت غير قابلة للقياس كمياً، ولكن بما انها متصلة وغير قارّة الذات، فهي قابلة للتقسيم الى ما لا نهاية، واذا كان الشيء قابلاً للتقسيم الى ما لا نهاية، فكيف يمكن تعريف نقطته النهائية بدرجة الصفر؟ وهذا هو ذات الشيء الذي يوجب تتالي الآنات في مقولة الزمان، والجزء الذي لا يتجزأ في باب الجسم، وهما امران مرفوضان من قبل الحكماء.

وعبّر كتاب «اثولوجيا»[١] المعروف، عن الوجوب الذاتي بالسكون، وعن الوجوب الغيري بالحركة. ولا ريب في انّ هذه العبارة ومثل بعض العبارات الواردة في آثار الحكماء القدامى، قد وردت على شكل رمز او اصطلاح خاص.ولابد من تفسير الرموز والاصطلاحات القديمة طبقاً للموازين المنطقية.

ونقل صدر المتألهين الشيرازي هذه الفكرة عن كتاب اثولوجيا وفسّرها طبقاً لمذهبه الفلسفي. ويتلخص تفسيره كما يلي: الماهيات في حد ذاتها لا موجودة ولا معدومة، لأن الوجود لا عين الماهية ولا جزؤها، وانما زائد عليها. اذن فموجودية الماهية، عنوان يمكن أن ينطبق عليها بعد مرحلة الذات. ومعنى هذا الكلام هو انّ الماهية ذات مرحلتين:

١ ـ مرحلة الذات وتدعى بالماهية من حيث هي.

---

١ ـ ارتكب الكثير من الفضلاء بما فيهم ملا صدرا خطأً تأريخياً حينما نسبوا كتاب اثولوجيا الى ارسطو، في حين نسبه الباحثون الى افلوطين الذي يُدعى بالشيخ اليوناني ايضاً. وهو المؤسس للافلاطونية الحديثة.

٢ـ مرحلة الموجودية والتي تحصل عن طريق الارتباط بالوجود.

وهكذا يتضح انّ انتقال الماهية من مقام الذات الى مقام الموجودية، او من الليسية الى الايسية والوجود، يرسم في الذهن نوعاً من الانـتقال عُـبِّرَ عـنه بالحركة في كتاب اثولوجيا. ولا يتبادر معنى الانتقال الى ذهن الانسان عـلى صعيد أصل حقيقة الوجود لعدم وجود تعدد المرحلة بالشكل الذي أُشير اليه في باب الماهية. وهو ما عُبِّر عنه في الكتاب السابق بالسكون.

عين بعض عبارة صدر المتألهين كما يلي:

«وقد عبّر المعلم الأول في كتاب اثولوجيا عن الوجوب بالذات بالسكون وعن الوجوب بالغير بالحركة. والوجه ما ذكرنا من أنّ موجودية الماهيات التي هي معان غير الوجود، لما كانت في مرتبة متأخرة عنها من حيث «هي هي» فكأنها انتقلت من ليسية الى أيسية بخلاف الواجب بالذات فإنه موجود بجميع الاعتبارات...»[١].

الرمز في كلام القدماء

الذين لديهم معرفة بآثار الحكماء القدامى، يعلمون جيداً انّ بعض العبارات في آثارهم قد وردت بصيغة الرمز. فقد نُقل مثلاً عن بعضهم انهم قـالوا بأنّ مبدأ موجودات هذا العالم هو الظلام المحض بحيث يظهر كل موجود من الظلام المطلق. وحينما رأى بعض الفلاسفة عدم انسجام هذا الكلام مع المعايير العقلية والمنطقية، اجتهدوا لجعلها منطبقة معها فقالوا بأنّ المراد بالظلام المطلق نوع من الخلاء الذي لا نهاية له.

ويرى صـدر المتألهين انّ رأي هـذا الفريق غير منسجم مع المعايير العقلية قط، لكنـه كـان ينظر بعين الاحترام من جهـة اخـرى الـى كـلام القـدماء،

١ـ المبدأ والمعاد، ص ١٧.

ولذلك حاول تفسير فكرة القدماء بما ينسجم مع مسلكه الفلسفي فاحتمل ان يكون مرادهم بالظلام المطلق هو العلة القابلية او المبدأ القابل، فقال:

«ما نُقل عن بعض الأقدمين من الفلاسفة «انّ المبدأ الأول لجميع الأشياء هو الظلمة او الهاوية»، وفسّره بعضهم بخلاء غير متناه، فلعلّه من جملة رموزهم وتجوّزاتهم بأن يكون المراد من المبدأ، المبدأ القابلي؛ ومن جميع الاشياء، جميع الكائنات الفاسدة، وتأوّل الظلمة والهاوية بالهيولى الاولى التي هي اظلم الذوات...»[1].

١ ـ نفس المصدر.

الحد لا يُكتسب من البرهان

لا تُستحصل معرفة حقيقة الشيء والتي تُعرف عند أرباب المنطق بـالحد، عن طريق البرهان، لأنّ الحد يُعدّ أمراً ذاتياً بالنسبة الى محدوده. والشيء حينما يُعدّ ذاتياً بالنسبة الى شيء آخر، يتعذر إثباته بالبرهان. والمعروف بين أهـل الحكمة كأمر بديهي هو «الذاتي لا يُعلّل». ولكن مما ينبغي الاشارة اليه هو انه حينما يقال بأنّ الذاتيات غير محتاجة الى البرهان، لا يراد انها ليست بحاجة الى البرهان في وجودها، وانما هي ليست بحاجة الى البرهان في ذاتيتها. فحينما يقال ـمثلاًـ حيوانية وناطقية الانسان من الامور الذاتية فمعنى هذا ان الانسان غير محتاج الى البرهان من حيث هو حيوان ناطق، ولا يعني بأي حال من الاحوال انه غير محتاج الى البرهان في وجوده ايضاً.

فالانسان من حيث هو موجود، بحاجة الى برهان وعلة، ومن حيث هـو انسان، غير محتاج الى برهان وعلة.

ويصدق هذا الكلام على جميع انواع الماهيات لأن كل ماهية، محتاجة الى علة في وجودها، ومستغنية عن العلة والبرهان في ذاتها وذاتياتها. ومعنى هذا الكلام هو أنّ السلسلة الطويلة الملتوية والمعقدة من الأسئلة المنطقية التي تؤلف السير التصاعدي لفكرة الانسان، حينما تنتهي الى مرحـلة الذات والذاتـيات، تتقطع وتنفصم حلقاتها ولا يبق أي سؤال، لأنّـه لا يـبدو ذا مـعنى في تـلك المرحلة، ومن توقع الإجابة عليه، فانه توقع ساذج غير قابل للتحقق.

واستعرض ملا محمد كاظم الخراساني ـوهو من أكابر علماء علم الاصول

الفقهية ـ هذه الفكرة في أشهر آثاره، اي كتاب «كفاية الأُصول» وقال بانقطاع السؤال حين بلوغ مرحلة الذات: «فانقطع السؤال بلمَ وبمَ، ولم جُعل الانسان ناطقاً والحمار ناهقاً».

اذن يعد ما يقوله اهل المنطق من عدم الحصول على الحد عن طريق البرهان، قانوناً عقلياً لا يمكن إثارة أدنى شك في صحته، لأنه لو اراد احد البرهنة عليه، لواجه أحد الإشكالات الخمسة التالية:

١ ـ التسلسل.

٢ ـ الدور المحال.

٣ ـ التكرار في ذاتيات الشيء.

٤ ـ المصادرة على المطلوب.

٥ ـ انقلاب العرضي الى ذاتي.

فلو كنا بحاجة الى البرهان لاثبات حدود الذاتي، فلابد أن يكون هناك حد وسط يربط بين الحد والمحدود كي تظهر صغرى القياس وكبراه عن هذا الطريق. فلو اردنا مثلاً اثبات حد الحيوان الناطق للانسان عن طريق البرهان، فلابد من وجود حد وسط يقع محمولاً في صغرى القياس وموضوعاً في كبراه، كي يمكن إثبات حدّ الحيوان الناطق للانسان، ولذلك يقال: الانسان هو (أ)، وكل ما هو (أ) حيوان ناطق، اذن الانسان حيوان ناطق.

اذا كان الأمر كذلك فلابد ان يطرح السؤال التالي نفسه: حينما يقال في صغرى القياس «الانسان هو (أ)»، فكيف يمكن إثبات ذاتية (أ) للانسان؟ فإذا قيل: يتم إثبات ذاتية (أ) للانسان عن طريق الحد الوسط في برهان آخر، فلابد أن نواجه الإشكال الأول، اي التسلسل، إذ ستستمر سلسلة السؤالات والإجابات الى ما لا نهاية. اما اذا قيل: يتم إثبات ذاتية (أ) للانسان عن طريق حدّه، اي كونه حيواناً ناطقاً، فلابد ان نواجه الإشكال الثاني، أي الدور المحال، إذ سيرتبط حدا (أ) و (الحيوان الناطق) من حيث الوجود، ومثل هذا الارتباط

باطل بالضرورة ومحال عقلياً.

وفضلاً عن الإشكالين أعلاه يبرز الإشكال الثالث أيضاً، لأنه اذا وقعت حدية الحيوان الناطق للانسان عن طريق حدية (أ)، فلابد من حدوث تكرار في ذاتيات الشيء الواحد، في حين يتعذر التكرار في ذاتيات الشيء الواحد بموجب قياس الخُلف، لأنه لو فُرض تكرر الذاتيات في الشيء الواحد، يلزم استغناء الشيء المفروض عن الآخر. ومن البديهي انّ الشيء اذا كان مستغنياً عن شيء آخر، فليس بإمكانه ان يُعدّ من الامور الذاتية لذلك الشيء. وبالتالي فما فرضناه ذاتياً ليس بامكانه ان يكون ذاتياً.

وبحث ابن سينا هذه القاعدة في آثاره بشكل مفصل وبرهن عليها. وله في كتاب النجاة ايضاً عبارة يمكن الاستدلال بها لإثبات هذه القاعدة وهي: «الاصول التي تُعلم أولاً قبل البراهين ثلاثة: حدود، وأوضاع، ومقدمات».

ومعنى هذا الكلام هو أنّ حد الشيء يجب أن يحظى بالاهتمام قبل البرهان. ومن الواضح متى ما كان الشيء مقدمة للبرهان، فليس بالإمكان إثباته بالبرهان.

وبحث صدر المتألهين أيضاً هذه القاعدة بشكل مفصل وأثبت انّ حدّ الشيء لا يمكن أن يحصل عن طريق البرهان. ولم يأت بأكثر مما اورده ابن سينا في آثاره، غير انّ كلماته اجمل واسلوب تقريره أروع، ومما قاله:

«الحد لا يكتسب بالبرهان وإلّا يلزم الدور وتحصيل الحاصل، لأنّ الحد من حيث انه حد ـ أي كونه إدراكاً تفصيلياً للمحدود ـ لو كان مطلوباً لكان معقولاً قبل البرهان. فلو حصل به لكان دوراً، اما المطلوب التصديقي فيراد فيه حال النسبة الى تعلقها...»[١].

---

١ ـ اللمعات المشرقية، ص ٣٦.

وأورد السبزواري هذه الفكرة منظومة كما يلي:

الحد بالبرهان ليس يكتسب إذ لا إلى النّهاية الأمر ذهب
او اكتسابه يكون دائرا إن يكن الأوسط حداً آخرا[1]

---

١ ـ شرح المنظومة، المنطق، ص ٤٠.

حد الشيء لا يكتسب من حدّ ضده

هذه القاعدة، قانون عقلي على غرار القاعدة السابقة، ولا يمكـن الشك في صحتها واعتبارها. فالبعض يعتقد ان بالامكان معرفة كل شيء في العالم عن طريق ضده، حتى تبلورت هذه الفكرة على شكل عبارة شهيرة تقول «تُعرَف الأشياء بأضدادها»، ومعنى هذه العبارة هو: تُعرف الشمس بـالظل، والسرور بالحزن، والخير بالشر.. الخ وربما لم يكن يُنظر الى هذه العبارة بعين الجد فـيما سبق ولم تحظ باهتمام كبار المفكرين. غير انّ هذا النمط الفكـري أخـذ يحـظى بأهمية بالغة في بعض المذاهب التي تعتبر مبدأ التضاد من قواعدها الاساسية. ولذلك نلاحظ ان العبارة المعروفة القديمة ـاي تعرف الاشياء بأضدادها ـ قد أخذت تزدهر في سوق الفلسفة بعد أن اصطبغت بصبغة عـلمية. وقـد أخـذ البعض بهذا المبدأ عن قطع وإصرار وأخذوا يبحثون بواسطته عن كل شيء في مصنع الوجود. فهم يقولون بصراحة انهم يشاهدون عـالم الوجـود في مـرآة التضاد فقط.

وطبقاً لهذه الفكرة ليس بإمكان أية ظاهرة في هذا العالم أن تُعرف بـدون ضدها، لأنّ فصلها عن ضدها يعني عدم وجودها في ميدان الحياة.

اذن تُعدّ قضية «المعرفة عن طريق الضد» من المسائل الأسـاسية في هـذا العصر. اما السؤال التالي: هل التضاد مبدأ اساسي يقوم العالم على اسـاسه ام نوع من التقابل الذي لا يقبل الائتلاف والذي لا يمكن ان يكون له معنى إلّا بين ظاهرتين عرضيتين فقط؟ فلابد من الاجابة عليه في موضع آخر لأنـه بحث

شائك وطويل يستلزم التطرق ايضاً الى مسائل اخرى من قبيل معنى التضاد، وأقسام التقابل، والمبادئ الديالكتيكية وغيرها.

ما يلزم بحثه هنا هو القاعدة العقلية القائلة «حد الشيء لا يُكتسب من حد ضده». فليس بالامكان القول مثلاً: نعرف تعريف السواد عن طريق تعريف البياض. كما لا يمكن الحصول على تعريف البياض عن طريق تعريف السواد. فلو اراد أحد ان يعرف الأشياء عن هذا الطريق لجابه الدور وسقط في فخه. فحينما يقال لا يمكن معرفة معنى السواد ما لم تتم معرفة معنى البياض، فمعنى هذا انّ معرفة كل من هذين الضدين تعتمد على معرفة الآخر، وهو ما لا يمكن تحققه في الخارج، لأنّ الشيء ليس بامكانه ان يعتمد في اصل وجوده على شيء ثان، في حين يعتمد هذا الشيء الثاني في اصل وجوده على نفس ذلك الشيء. اي انّ تصور اعتماد كل من الشيئين على الآخر في أصل الوجود، يعني انّ الشيء معتمد على نفسه. ولو دققنا في هذا التصور لرأينا انّ اعتماد الشيء على نفسه، يشف عن التناقض إذ كيف يعتمد الشيء في وجوده على وجوده؟!

اذن يتضح اذا كان هناك شيئان يعتمد كل منهما على الآخر في وجوده، فليس بامكانهما التحقق في الخارج لأنّ ذلك بمعنى توقف الشيء على نفسه، وهو ما يعني التناقض.

الدور المحال والتأثير المتبادل

قد يقال اننا نشاهد الكثير من الامور في هذا العالم يعتمد بعضها على البعض الآخر، او ما يعبَّر عنه بالتأثير المتبادل بين الأشياء.

والحقيقة هي انّ التأثير المتبادل بين الكثير من شؤون هذا العالم حقيقة لا يمكن نكرانها. ولكن هناك تفاوت كبير بين ما قيل على صعيد الدور واستحالته وبين قضية التأثير المتبادل. فقد قيل على صعيد الدور المحال انّ الشيء ليس بامكانه ان يعتمد او يتوقف في اصل وجوده على شيء هو معتمد في اصل

وجوده على الشيء الاول. فمثل هذا التوقف يعني انّ الشيء متوقف في اصل وجوده على نفسه. واذا كان الشيء متوقفاً في وجوده على وجوده، فهو أمر يحمل معه التناقض. ولا وجود لمثل هذا التناقض في قضية التأثير المتبادل، فما يجري فيها هو حدوث نوعين من التأثير بين ظاهرتين. اي انّ كلاً منهما تؤثر في الاخرى تأثيراً ليس في مستوى واحد. اي انّ كلاً منهما تؤثر في الاخرى من جهة وتتأثر بها من جهة اخرى، إذ انّ الشيء لو أثر من جهة في شيء آخر، فليس بامكانه ان يتأثر بنفس الشيء من نفس الجهة، فلو حدث مثل هذا للزم اتحاد الفاعل والقابل. ومن البديهي انّ الشيء الواحد ليس بإمكانه ان يكون فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة. فلو قيل على سبيل المثال انّ هناك تأثيراً متبادلاً بين الفرد والمجتمع، فمعنى هذا انّ المجتمع يؤثر على الفرد، والفرد يؤثر على المجتمع، غير انّ المجتمع يتأثر بالفرد من جهة ويؤثر فيه من جهة اخرى. ويلعب الفرد نفس الدور أيضاً بالنسبة الى المجتمع. وهذا يكشف عن وجود نوع من الفعل والانفعال بين الفرد والمجتمع.

وهكذا يتضح وجود تفاوت كبير بين قضية التأثير المتبادل وبين ما تم استعراضه في مضمار الدور، ولا ينبغي الخلط بين الأمرين.

اذن يمكن ان نفهم بأنّ حد الشيء ـ أي معرفة حقيقته ـ لا يتحقق عن طريق تعريف ضده، لأنه إذا اردنا الحصول على تعريف أحد الضدين من خلال تعريف الآخر، فلابد ان نواجه السؤال التالي: لماذا لا نحصل على تعريف هذا الآخر من تعريف الضد الاول؟

ونظراً لعدم وجود أية اولوية لأيّ منهما، فلن يكون بمقدورنا تقديم أية إجابة على هذا السؤال. وفي هذه الحالة لو توقف حدّ او تعريف كل ضد على حدّ وتعريف الضد الآخر، فلابد ان يظهر مشكل الدور المحال.

مضافاً الى ما سبق، يجب ألاّ تعزب عن الاذهان القضية التالية وهي: انّ جميع الموجودات في العالم ليس لديها ضدّ من وجهة نظر الحكمة الاسلامية.

واذا توقف تعريف كل موجود على تعريف ضده، فكيف يمكن تعريف الموجودات التي ليس لديها ضد؟

والإشكال الآخر على صعيد عدم جواز تعريف الشيء عن طريق ضده، هو أنّ تعريف الشيء عن طريق ضده ليس بإمكانه الاتصاف بجميع شرائط التعريف. ومن أهم شرائط التعريف ان يكون المعرِّف أجلى وأعرف من المعرَّف. اذن اذا تم تعريف الشيء عن طريق تعريف ضده، فلا يمكن ان يكون الضد أجلى وأعرف من الشيء نفسه، إذ لا يوجد ما يدل على ان تعريف احد الضدين أجلى وأعرف من الآخر.

يقول ابن سينا بهذا الشأن:

«الحد لا يكتسب من حدّ الضد فليس لكل محدود ضدّ ولا أيضاً حدّ أحد الضدين اولى من حد الضد الآخر»[١].

ويقول صدر المتألهين:

«حد الشيء لا يكتسب من حد ضده إذ لا أولوية، وليس لكل شيء ضد»[٢].

ويقول السبزواري في المنظومة:

ليس بضد الشيء كسب حدّه   إذ ضد حدّ الضد حدّ ضده
فإنه دور وما فيه جلا   بمثله إقتسام أيضاً بطلا[٣]

---

١ ـ النجاة، ص ٧٨.

٢ ـ اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية، ص ٣٧.

٣ ـ شرح المنظومة، المنطق، ص ٤٢.

الحد لا يُكتسب من الاستقراء

حد الشيء ـالمعبِّر عن ذات الشيء وحقيقته ـ لا يستحصل عن طريق استقراء الجزئيات قط.

ولابد لنا قبل بحث هذه القاعدة أن نعلم بأنّ معرّف الشيء إذا كان حداً تاماً، فهو مؤلف من جنس قريب وفصل قريب. وتؤلف المادة والصورة الخارجية مصدري انتزاع الجنس والفصل القريبين في الخارج. اي انّ مادة الشيء مصدر انتزاع جنسه، وصورة الشيء مصدر انتزاع فصله.

وهكذا يمكن القول بأنّ ذات الشيء او حقيقته عبارة عن الجنس والفصل القريبين لذلك الشيء القابلين للمعرفة. والتفاوت بين الجنس والفصل ـاللذين يعدان من الأعيان الخارجية ـ يتمثل في اعتبار لا بشرط وبشرط لا. اي لو أُخذ هذان العنصران لا بشرط دُعيا بالجنس والفصل، ولو أُخِذا بشرط لا، دُعيا بالمادة والصورة.

وبعد هذه المقدمة، تتضح القاعدة التالية «الحد لا يكتسب من استقراء الجزئيات»، لأنّ الحد التام يشير الى نوع شيء ما؛ ونوع الشيء وإن كان موجوداً بجزئياته في كل فرد من الأفراد، غير انّ ادراك الجزئي ـمن حيث هو جزئي ـ لا يوجب ادراك النوع قط، لأنّ ادراك الجزئيات يتم دائماً بواسطة الحواس وعن طريق الوضع والمحاذاة الخاصة. ومن الواضح انّ ادراك الجزئي الذي يتم ضمن إطار الحواس، لا يعني ادراك النوع قط.

مضافاً الى ما سبق، لابد من الالتفات الى الأمر التالي أيضاً وهو انّ

جزئيات النوع ليست متناهية او محدودة، لأنها لو كانت محدودة ومتناهية في زمان معين، فليس بالإمكان عدّها محدودة ومتناهية طوال الزمان منذ بداية العالم وحتى نهايته.

اذن اذا اعتبرنا طريق إدراك نوع ما، استقراءً كاملاً لجزئياته، لطُرح السؤال التالي: كيف يُتاح الاستقراء الكامل لتلك الجزئيات؟

إن الاستقراء الناقص أو دراسة بعض الجزئيات ليس بمقدوره ان يكون تعبيراً عن حقيقة الشيء وذاته.

ورغم هذا فالإشكال الاساسي كامن في موضع آخر، لأنه حتى لو أُتيح الاستقراء التام لجميع الجزئيات، فلن يتم ادراك ذات النوع عن هذا الطريق. والدليل على ذلك هو انه لو اراد أحد الحصول على ذات الشيء ونوعيته عن طريق الاستقراء، فلا بد من بلوغ هذا المقصد عن طريق الحمل. وطريق الحمل بالشكل التالي: يُحمل نوع الشيء على جميع جزئياته. فإذا ثبتت صحة الحمل في جميع الموارد، تم التوصل الى النتيجة المطلوبة. وهنا يُثار الإشكال التالي: حينما يُحمل نوع الشيء على جميع الجزئيات، فبامكانه ان تكون له صورتان تواجه كل منهما إشكالاً. الصورة الاولى هي صورة الحمل المطلق، اي حمل المحمول على الموضوع ليس باعتبار ذات الموضوع فقط، بل باعتبار ذاته وعوارضه. فحينما يُقال مثلاً: «حسن حيوان ناطق»، فكلمة «حيوان ناطق» الواقعة محمولاً، تشمل ذات حسن، وكذلك عوارضه المشخصة.

والإشكال الذي يبرز هو أنه لا تُستحصل من الحمل المطلق، الذي يتحقق باعتبار ذات الشيء وعوارضه، نتيجة ذاتية المحمول قط. ومن الواضح انّ ذات الشيء لا تتحقق في الخارج بدون سلسلة من العوارض المشخصة. غير انّ هذا الكلام لا يعني انّ ذات الشيء هي عين عوارضه المشخصة. فالفرد الانساني لا يتحقق في الخارج بدون زمان ومكان معينين، وكذلك بدون الكم والكيف وسائر العوارض المشخصة. ولكن في ذات الوقت لا تُعدّ حقيقة الانسان وذاته

عيناً لأيّ من تلك العوارض المشخصة.

بتعبير آخر: ان وجود العوارض المشخصة في الخارج، يُعدّ دائماً من شرائط تحقق الشيء. ومن البديهي انّ شرائط تحقق الشيء، غير الشيء نفسه.

الصورة الثانية هي صورة الحمل غير المطلق، اي حمل المحمول على الموضوع فقط باعتبار ذات الموضوع بحيث لا تؤثر العوارض المشخصة على هذا الحمل.فحينما يُقال مثلاً: حسن حيوان ناطق، يتم حمل كلمة «ناطق» التي هي شمول، باعتبار ذات حسن فقط دون أخذ العوارض المشخصة بنظر الاعتبار.

والإشكال الذي يظهر هو: المصادرة على المطلوب، وهو إشكال غير قابل للحل، لأنّ حمل الحيوان الناطق على ذات فرد الانسان لا يكون معتبراً إلّا اذا كانت ذات الفرد معلومة من قبل بدون الالتفات الى العوارض المشخصة. وهذا ما يُعدّ مصادرة على المطلوب لأنه اتخاذ عين المدعى دليلاً على اثبات المدعى.

اذن على ضوء ما سبق يتضح انّ حدّ الشيء ـ المعبِّر عن ذاته وحقيقته ـ لا يستحصل لا عن طريق البرهان ولا عن طريق تعريف ضده. كما لا تكفي طريقة الاستقراء للوصول الى الحد الذاتي للشيء.

الحد لا يكتسب بالقسمة

سبق أن ذكرنا بأنّ حدّ الشيء والمعبّر عن ذاته وحقيقته، لا يُستحصل عن طريق البرهان والاستقراء ولا عن طريق تعريف ضده. وقد انبرى بعض أرباب الفكر لاتخاذ طريقة اخرى للحصول على الحد التام والتعريف الذاتي للاشياء، يمكن أن تُعدّ طريقة رابعة تختلف عن الطرق الثلاث السابقة.

ويتم في هذه الطريقة تقسيم الشيء في بادئ الأمر الى أقسام مختلفة، ثم دراسة كل قسم على حده ومقارنته بالشيء المأخوذ بنظر الاعتبار، فما لم يطابق منها الشيء المأخوذ بنظر الاعتبار، يظل خارج دائرة الاقسام. وتستمر هذه العملية حتى ينطبق أحدها مع الشيء المأخوذ بنظر الاعتبار. وحينها يتم الحصول على تعريف الشيء. وتدعى هذه الطريقة بطريقة التقسيم واستحسنها بعض المفكرين.

ولتوضيحها: يُقال في تعريف الانسان ـمثلاًـ الانسان إما حيوان ناطق او حيوان غير ناطق. والدراسة الدقيقة تؤكد ان الانسان ليس حيواناً غير ناطق. والنتيجة التي يتم الحصول عليها هي: الانسان حيوان ناطق.

ويمكن القول: انه ومن خلال القياس الاستثنائي يتم إثبات أحد النقيضين من خلال استثناء النقيض الآخر. اي متى ما قُسّم الشيء بنحو القضية المنفصلة الحقيقية الى قسمين، ثم استُثني أحدهما، فلابد أن يتعيّن القسم الآخر. كما لو قيل: هذا العدد إما زوج او فرد، ولكنه ليس فرداً، اذن لابد أن يكون زوجاً.

هذه الطريقة متداولة منذ الازمان الغابرة للحصول على تعريف الأشياء،

ولكن ليس بالإمكان عدها طريقة معتبرة من حيث الدراسات العقلية والمنطقية، لأنّ مجرد تقسيم الشيء الى أقسام مختلفة، لا يوجب إخراج قسم من دائرة الاقسام وتعيّن القسم الآخر كتعريف لذلك الشيء. والدليل على هذا الأمر هو اننا حينما ننفي قسماً كي يتعيّن القسم الآخر كتعريف، لم نكن قد أتينا بأي جديد، لأنّ نفي احد القسمين ليس أوضح في نظرنا من إثبات القسم الآخر. فحينما يقال مثلاً: هذا العدد ليس فردياً، ثم نحصل على النتيجة التالية: هذا العدد زوجي، فليس هناك ما يؤكد على انّ نفي الفردية أوضح من اثبات الزوجية.

اذن، فهذه الطريقة لا تلتزم بأحد الشروط الاساسية للتعريف وهو أن يكون المعرّف أجلى واوضح، ما لم يقل أحد بأنّ نفي أحد القسمين لإثبات القسم الآخر قد تم عن طريق آخر ووفق دليل آخر، وفي مثل هذه الحال تأخذ المسألة عنواناً آخر غير عنوان التقسيم.

ولمزيد من التوضيح بهذا الشأن ننقل أدناه ما قاله ابن سينا:

«... والحد لا يكتسب بالقسمة فإنّ القسمة تضع أقساماً ولا تحمل من الاقسام شيئاً بعينه إلّا أن يوضع وضعاً من غير أن يكون للقسمة فيه مدخل، وإما استثناء نقيض قسم ليبقى القسم الداخل في الحد، فهو إبانة الشيء بما هو مثله او أخفى منه فإنك إذا قلت لكن ليس الانسان غير ناطق فهو إذاً ناطق فلم تكن أخذت في الاستثناء شيئاً أعرف من النتيجة»[1].

وعلى ضوء ما سبق يمكن ان نستنتج بسهولة انّ تعريف الشيء لا يحصل قط عن طريق تقسيمه الى اقسام مختلفة. ورغم ذلك كله فقد استخدم البعض هذه الطريقة وفتحوا باب السفسطة والمغالطة بوجه الكثير من المسائل. وهم بعملهم هذا قد شيدوا لأنفسهم جدراناً حبسوا انفسهم بينها. فهم يقسمون في باديء الأمر الشيء الى أقسام مختلفة، ويرسمون جدراناً محكمة حولها في عالم

---

١ ـ النجاة، ص ٧٧.

الفكر، ثم ينهمكون في العمل بين تلك الاقسام وداخل تلك الجدران، ويغلقون الباب والى الأبد بوجه اي فكرة اخرى او اسلوب آخر. ودليل هذا الأمر هو انهم ومن خلال التقسيم الأول يصنعون إطاراً يلتزمون به منتهى الالتزام فيرون كل شيء داخل هذا الاطار ويدرسون كل شيء ضمن حدوده.

ومن النتائج المؤسفة لهذا الاسلوب هو بقاء الكثير من الامور التي بالإمكان دراستها خارج هذا الإطار، خافية عن انظار أصحاب هذا الاسلوب الى الأبد، الأمر الذي يؤدي الى غلبة النظرة الاحادية. ومن الواضح انّ مثل هذه النتائج ناجمة عن تقسيم غير عقلي.

اما التقسيم العقلي والذي يدعى بالحصر العقلي ايضاً فهو عبارة عن ذلك التقسيم الدائر دائماً بين النفي والإثبات. ومن البديهي لو أنّ أمر شيء ما يدور بين النفي والإثبات، فلا يمكن تصور وجود شق ثالث لعدم وجود واسطة معقولة بين الوجود والعدم. وعليه يمكن القول ان اي تقسيم لا يتم على أساس الحصر العقلي، بحاجة الى برهان. ومعنى هذا الكلام هو أنّ بعض التقسيمات التي ليس لديها برهان محكم وتُعدّ أساساً للكثير من المسائل، بإمكانها ان تفرز الكثير من الأفكار الخاطئة التي طالما أسيء استخدامها طوال التاريخ.

كمثال على ذلك يلاحظ ان البعض يقسّم تأريخ الفلسفة الى ثلاث مراحل ويضع لكل مرحلة سلسلة من الخصوصيات والمميزات التي تختلف بها عن غيرها، وهذه المراحل هي:

١ ـ مرحلة الفلسفة اليونانية.

٢ ـ مرحلة العصور الوسطى.

٣ ـ مرحلة الفلسفة الحديثة.

وتمتاز مرحلة الفلسفة اليونانية بأنّ مدار التفكير فيها يدور حول العالم فقط، في حين يدور مدار التفكير في مرحلة العصور الوسطى حول الله، وفي المرحلة الفلسفية الحديثة حول الانسان.

وبعد هذا يتضح انّ من ينظر الى الفلسفة وتأريخها على أساس هذا التقسيم، يجد نفسه مرغماً على حذف أي تفكير الهي من مرحلة الفلسفة اليونانية، وتأويل كل كلام صريح وعبارة واضحة تتحدث عن الله وحملها ـ وبمختلف الانحاء ـ على سلسلة من المفاهيم المادية، خوفاً من لحوق أدنى مساس بتقسيمهم لتأريخ الفلسفة. وهم لا يفهمون من كلام سقراط وإفلاطون ـ وأرسطو أحياناً ـ إلّا ما ينطبق على العالم المادي.

العصور الوسطى

تمثل مرحلة العصور الوسطى ـ هذه المرحلة الطويلة الحافلة بالأُحداث ـ مرحلة الدوران حول محور الله. اي انّ الفلاسفة لم يفكروا طوال هذه المرحلة المتمادية إلّا بالله فقط، ولا يُلاحظ أي فكر آخر في آثار المفكرين. ومن جهة اخرى فقد دُعيت هذه المرحلة بأسرها بالمظلمة من قبل اولئك الذين لا يؤمنون بوجود الله.

وإذا ما نظر أحد الى التأريخ الفكري الانساني من خارج إطار هذا التقسيم المغلق لأدرك انّ مرحلة العصور الوسطى ليس بالامكان دراستها على وتيرة واحدة وبشكل واحد وضمن منطقة محددة من العالم، لأنه وإن كان هناك جمود فكري خلالها في بعض مناطق العالم بسبب التعصب الديني، غير انّ الفكر الانساني لم يكن متوقفاً ومتجمداً في سائر ارجاء العالم، وانما استمر في بعض تلك الأرجاء بحركته التصاعدية.

فعلى العكس من الجمود الفكري في اوربا خلال العصور الوسطى والذي تحدث عنه المؤرخون الغربيون، تُعد العصور الوسطى الاسلامية مرحلة نضج فكري. فخلال هذه المرحلة خلّف المفكرون والعلماء المسلمون مختلف الآثار القيمة في مختلف الحقول العلمية. فلم يسبق كبار المفكرين المسلمين غيرهم في العلوم الالهية كالكلام والفلسفة والعرفان فقط، وانما كانوا رواداً ايضاً في الكثير

من العلوم الاخرى. ومن العلماء الذين برزوا في الطبيعيات والفيزياء وخلّفوا آثاراً مهمة:

١ـ ابن الهيثم.

٢ـ كمال الدين الفارسي.

٣ـ ابو ريحان البيروني.

٤ـ ابن سينا.

الّف ابن الهيثم (نحو ٩٦٥ـ١٠٣٩م) كتاب «علم المناظر» في الفيزياء. وألّف كمال الدين الفارسي الذي كان يعيش في القرن الهجري السابع كتاب «تنقيح المناظر لذوي الابصار والبصائر» والذي نقّح من خلاله كتاب ابن الهيثم السابق. وعاش ابو ريحان البيروني وابن سينا في فترة زمنية واحدة، وخلّف كل منهما آثاراً قيّمة مشهورة بين أهل العلم والفضيلة. وكان كل منهما على صلة علمية بالآخر وهناك العديد من المكاتبات فيما بينهما، ومنها الرسالة التي تدعى «الأسئلة والأجوبة» وهي عبارة عن ثمانية عشر سؤالاً طرحها البيروني وأجاب عليها ابن سينا، فضلاً عن اعتراضات البيروني على معظم تلك الاجابات، وردود تلميذ ابن سينا المدعو ـ ابو عبد الله الفقيه المعصومي ـ على تلك الاعتراضات بإشارة من ابن سينا.

وفضلاً عن كتاب الشفاء، لابن سينا كتاب آخر يدعى «قراضة الطبيعيات»[١] ألّفه باللغة الفارسية ويُعدّ دليلاً آخر على براعة ابن سينا في العلوم الطبيعية في عصره.

وقلّما يُعرف هذا الأثر بين آثار ابن سينا رغم انه يُعدّ من آثاره العلمية القيمة التي ألفها باللغة الفارسية.

١ـ في مقدمة للدكتور غلام حسين الصديقي (استاذ جامعة طهران) على هذا الكتاب رجّح ان يكون من تأليف ابي سعيد محمد بن محمد الغانمي.

ومن العلماء المسلمين الذين برعوا في الرياضيات خلال هذه المرحلة وخلفوا آثاراً قيمة ما يلي:

١ـ محمد بن موسى الخوارزمي.

٢ـ الحكيم عمر الخيام.

٣ـ غياث الدين جمشيد الكاشاني.

خلف الخوارزمي آثاراً في الجبر والمقابلة. ولغياث الدين ابي الفتح عمر بن ابراهيم الخيامي النيشابوري المعروف بعمر الخيام كتاب في إثبات مسائل الجبر والمقابلة يُدعى «كتاب في البراهين على مسائل الجبر والمقابلة»، ورسالة صغيرة في علم الفيزياء تدعى «رسالة في الاحتيال لمعرفة مقداري الذهب والفضة في جسم مركب منهما». وتحدث عن اسلوب الخيام في هذا النمط من العلوم تلميذه عبد الرحمن الخازني ـوهو رياضي وفيزيائي ـ وذلك في اثره الذي يدعى «ميزان الحكمة». اما غياث الدين جمشيد الكاشاني فله «الرسالة المحيطية» التي تعد من آثاره التي تكشف عن براعته في هذه العلوم.

وخلّف العلماء والمفكرون المسلمون آثاراً مهمة في حقل العلوم الانسانية كعلم الاجتماع وعلم النفس لا يمكن تجاهلها. وللوقوف على هذه الحقيقة من الضروري مراجعة آثار الفارابي ونصير الدين الطوسي، وابن سينا، وابن خلدون.

وهكذا يتضح انّ عصر القرون الوسطى الاسلامي، لم يكن عصر انحطاط او توقف في الفكر، وانما يعد عصر الازدهار الفكري والعلمي والفلسفي. وطوال هذا العصر لم تحظ مسائل الربوبية والالوهية بالاهتمام فقط، وانما حظيت بالاهتمام أيضاً سائر الفروع العلمية. واذا كان الأمر كذلك كيف يُزعَم انّ مرحلة العصور الوسطى والتي تدعى بالمرحلة الثانية لتأريخ الفلسفة، قد اهتمت بمسألة وجود الله فقط، ولم تُعر التفاتاً نحو اي علم آخر؟

سبق أن قلنا انّ هذا الزعم قائم على تقسيم مُعَدّ من قبل وغير مستند الى

الحقيقة قط.

والوضع على هذا المنوال أيضاً في المرحلة الحديثة التي تُدعى بالمرحلة الثالثة لتأريخ الفلسفة. ففي هذه المرحلة وإن قامت معظم المذاهب الفكرية والفلسفية على محورية الانسان، غير انّ مسألة الله تعالى مثارة ايضاً بشكل وبآخر. فالقضايا الالهية ليس بالامكان حذفها من محيط الفكر الانساني. وهناك الكثيرون الذين حاولوا بلوغ هذا الهدف وبذلوا الجهود المكثفة المضنية لتحقيقه، لكنهم لم يفلحوا تماماً في هذا الهدف. وهذا ما يشهد على إصالة مسألة التوحيد.

انّ مسألتي الله والانسان، او الانسان والله، تمثلان أساس الصخب التاريخي، وكذلك أساس عالم المعرفة. فالارتباط بين هاتين المسألتين من الدقة بحيث ان حدوث أية غفلة او تساهل بهذا الشأن، لابد وأن يؤدي الى حدوث كارثة. فأولئك الذين ارادوا العثور على الله عن غير طريق الانسان، قد تاهوا في وادي الحيرة، واولئك الذين ارادوا تقويم الانسان بدون الله، سقطوا في مخمصة العبثية والجزاف.

فالله يمكن البحث عنه في الانسان، والانسان يمكن تقويمه مع الله والبحث عن قيمه الانسانية على هذا الأساس.

التقسيم وايجاد الإنحراف

يتضح مما سبق ان التقسيمات المعدة من قبل ليس بمقدورها أن تكون أساساً لادراك ماهية الشيء، ولا يجب اتخاذها ملاكاً ومعياراً في الأحكام العقلية والمنطقية. ورغم هذا يُشاهد في الكثير من الحالات انّ بعض المفكرين قد وضعوا أقدامهم في عالم ليس فيه سوى اتجاه واحد ومصطبغ فيه كل شيء بلون واحد، انطلاقاً من تقسيم اعتبروه الأصل الاول. فالمادي يقول على سبيل المثال: المادية والمثالية أوجدا اتجاهين أساسيين في الفلسفة هما في صراع

مستمر، وتأريخ الفلسفة هو تأريخ ظهور الصراع فيما بين المادية والمثالية. فالمثالية والمادية من وجهة نظر المادي حزبان او تياران في الفلسفة يخوضان صراعاً عنيفاً فيما بينهما.

ومعنى هذا الكلام هو انّ اية فكرة في هذا العالم، لابد لها ان تستمر في نشاطها ضمن اطار أحد هذين الحزبين، وليس بإمكان اي مفكر الاستمرار في حياته الفكرية خارج إطارهما.

ولو أُلقيت نظرة ثاقبة ومتفحصة على هذا التقسيم لاتضح انه يجب ألاّ يُعدّ أساساً لظهور مذهب ما، لأنه ليس حصراً عقلياً كي يدور أمره بين النفي والاثبات او الوجود والعدم. ولا ريب في انّ عالم الخارج عالم واقعي ومستقل لايرتبط بذهن الانسان. ولا ريب أيضاً في ارتباط ذهن الانسان بالخارج بحيث لو فُرِض عدم وجود عالم الخارج، فلا وجود لذهن الانسان وفكره. وفي مثل هذه الحال يُعد ما يتصل بعالم الذهن والفكر، غير مستقل، ومرتبطاً بعالم الخارج، وهو عين ما يُدعى بالمثالية.

ولكن السؤال الذي لابد من الاجابة عليه هو: هل المادة هي الشيء الوحيد المستقل بالذات وخارج ذهن الانسان؟ وهل يمكن عدّ هذا الادعاء أصلاً أولاً ثم إقامة كل شيء عليه؟

لو أخذ أحد بتقسيم الفلسفة الى مادية ومثالية فقط، فلابد ان تكون إجابته على هذا السؤال مثبتة. لكن لو تعرض هذا التقسيم نفسه الى السؤال، لكانت الإجابة شيئاً آخر. والسؤال بشأن تقسيم الفلسفة الى مذهبين كالتالي: هل في ماهية الفلسفة شيء يبرر وجود المذاهب غير المتجانسة؟

وفي الاجابة على هذا السؤال لابد من القول: لا يوجد المذهب او الحزب في ماهية الفلسفة، إذ لو كان مذهب ما مقتضى ذات الفلسفة وماهيتها يلزم ألاّ يكون مذهب آخر مقتضى ذاتها. واذا كان مذهبان مختلفان ومتناقضان مقتضى ذات الفلسفة وماهيتها، يلزم ان تكون الفلسفة متكثرة في حد ذاتها. وما هو

متكثر في حد ذاته، ليس بإمكانه ان يظهر لتعذر الكثرة بـدون الوحـدة، لأنّ الكثرة ليست سوى تعدد الوحدة. والنتيجة هي ان الفلسفة تـنبع ومـثل أي شيء آخر من الوحدة.

الحد يقتنص بالتركيب

على أساس ما ذُكر بشأن القواعد يتضح أنّ حد أي شيء لا يُستحصل بطريق البرهان او الاستقراء قط مثلما يتعذر الحصول عليه كذلك عن طريق التقسيم او التعريف بضده. بعد هذا كله يطرح السؤال التالي نفسه: اذا كانت الطرق المذكورة غير كافية لتحقيق هذا الهدف، فكيف يمكن الحصول على حدّ الشيء وتعريفه؟

وللاجابة على هذا السؤال اقترحت طريقة التركيب كحلّ لهذه المشكلة وهذه الطريقة كالتالي: يخضع للدراسة والتمحيص جميع الأشخاص والجزئيات المأخوذة بنظر الاعتبار كي تُعرف من أية مقولة هي وتحت أي جنس من الأجناس العالية الواقعة. وبعد ان يتضح الجنس العالي الذي تنتمي اليه، ستتضح ايضاً سائر الأجناس والفصول القريبة والبعيدة، فيُعرف في هذه الحالة حدها الذاتي أيضاً، لأنّ الحد الذاتي للشيء عبارة عن سلسلة الأجناس والفصول القريبة والبعيدة له. والأجناس والفصول القريبة والبعيدة من وجهة النظر المنطقية تؤلف سلسلة متصلة مرتسم فيها ذاتية وماهية الشيء.

اذن يمكن القول بأنّ فقدان أي جنس او فصل في هذه السلسلة المتصلة، يمكن أن ينال من صحة التعريف الكامل او الحد التام.

ولهذا السبب بالذات كان يصر ابن سينا على ذكر جميع الأجناس والفصول الذاتية في التعريف الكامل حتى وإن بلغ عددها الألف وهذا ما نلاحظه في عبارته التالية:

«.. ثم يُؤتى بعده بجميع الفصول الذاتية وإن كانت ألفاً وكان بواحد منها كفاية في التمييز. فإنك إذا تركت بعض الفصول فقد تركت بعض الذات. والحد عنوان للذات وبيان له، فيجب ان يقوّم الحد في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها، فحينئذ يعرض أن يتميز أيضاً المحدود...».

وتتلخص فكرة ابن سينا في التعريف، بضرورة عدم اللجوء الى الايجاز والاختصار. فلا يجب عدّ الشيء حداً تاماً إذا لم يكشف عن تمام الحقيقة حتى وان ادى الى تعيين وتشخيص ذلك الشيء عن سائر الموجودات، لأنّ المراد بالحد الكامل ليس فقط تشخيص الشيء عن سائر الموجودات، وانما هو ايضاً إظهار حقيقة الشيء بشكل تام وكامل. ومن الواضح انّ حقيقة الشيء اذا اتضحت بأسرها فلابد ان يحصل تعيّنها وتشخصها عن سائر الموجودات ايضاً. وعليه يمكن القول: انّ امتياز وتشخص الشيء عن سائر الموجودات يُعدّ نتيجة فرعية في باب الحد الكامل، إذ يمكن الحصول على ذلك التشخص من خلال معرفة حقيقة الشيء، إلّا إذا قيل: ما هو مطلوب في بعض الموارد ليس سوى تشخيص الشيء عن سائر الموجودات. وفي مثل هذه الحال لا يلزم أن يؤتى بجميع الأجناس والفصول في التعريف، بل يكفي كل شيء بامكانه ان يميز الشيء ويشخصه عن سائر الموجودات. فصفة الضاحك مثلاً والتي تُعدّ عرضاً، يمكن استعمالها كصفة مشخصة ومميزة، ولكن لا ينبغي استعمالها بدلاً من الحد التام، لأنها لا تكشف عن حقيقة الشيء قط. فأولئك الذين حصروا فائدة الحد والتعريف ضمن اطار تشخيص الشيء عن غيره، لا يرون ضرورة ان يؤتى بجميع الأجناس والفصول الذاتية في التعريف. ولهذا نراهم يكتفون في تعريف الأشياء بكل لفظ يحقق لهم هذا الغرض. كما نجدهم يستخدمون شرح الاسم او التعريف اللفظي في بعض الأحيان بدلاً من الحد الكامل. بينما لا يعتقد كبار رجال الفكر في انحصار التعريف ضمن حدود تشخيص الشيء وتمييزه، ويرون

ان تعريف الشيء بمثابة الكشف عن حقيقته وذاته[١].

وقال هادي السبزواري في ذلك:

إنّ الحـــدود حسب الوجـــود والحصر في التمييز من ردود[٢]

ومما يجـدر ذكره هو انّ أي تعريف للشيء قبل إثبات وجوده، يُعدّ مجـرد شرح للاسم فحسب، لأنّ مرحلة الحد التام والتي تدعى بـ«مفاد ما الحقيقة» تأتي بعد مرحلة الوجود التي تدعىٰ بـ«مفاد هل البسيطة». ولا ريب في وقوع مرحلة «ما الشارحة» التي تحكي عن اول اهتمام بالشيء قبل مرحـلتي «هـل البسيطة» و «ما الحقيقية» اللذين يحكيان عن الوجود والمـاهية دائمـاً. ولهـذا يدعو الحكماء المسلمون مرحلة «ما الشارحة» بـ«جواب السؤال الأول».

مراحل الفكر المنطقية

اذا ما أُردنا دراسة مراحل الفكـر الانسـاني في بـاب ادراك الشيء، عـلى أساس المعايير المنطقية، فلابد أن نقول بأنّها عبارة عن المراحل الست التالية:

١ ـ ما الشارحة.

٢ ـ هل البسيطة.

٣ ـ ما الحقيقية.

٤ ـ هل المركبة.

٥ ـ لِمَ الثبوتية.

٦ ـ لِمَ الاثباتية.

«ما الشارحة» عبارة عن الاهتمام الأُول للانسـان بـالشيء والذي يُـطرح بصورة السؤال الاول. ثم يمر في مرحلة «هل البسيطة» والتي يُسأل فيها عـن

---

١ ـ النجاة، المنطق، ص ٧٩.

٢ ـ شرح المنظومة، المنطق، ص ٤٣.

أصل وجود الشيء، واذا ما حصل لديه يقين بوجود الشيء، يمر بالمرحلة الاخرى وهي مرحلة «ما الحقيقية» ويسأل فيها عن جوهر الشيء. ولابد من بذل منتهى الدقة في هذه المرحلة من اجل استخدام جميع ذاتيات الشيء في تعريفه. وحينما يتم استخدام جميع ذاتيات الشيء في تعريفه، تظهر ماهيته الحقيقية. وبعد أن تتضح الماهية الحقيقية للشيء، تأتي المرحلة الرابعة، اي مرحلة «هل المركبة»، وفيها يتم السؤال عن جميع الخصوصيات والعوارض التي تُحمل على الشيء. وتدعى هذه المرحلة بمرحلة «كان الناقصة»، إذ انّ «كان الناقصة» تدل من زاوية علم الصرف واللغة على ثبوت الشيء على شيء آخر. ثم تلي مرحلة «لم الثبوتية والاثباتية»، ويُسأل فيها عن علة الشيء. والاجابة على هذا السؤال تأخذ صورتين:

الصورة الاولى: الشيء فضلاً عن قيامه بدور العلية في مرحلة الادراك وعالم الذهن، يُعدّ علة لشيء آخر ايضاً في الواقع ونفس الأمر. وتُدعى هذه العلية بحسب الاصطلاح بلم الثبوتية او البرهان اللمي، كما لو كان الطبيب على علم بوجود نوع من الالتهاب في جسم المريض، ثم استدل على ارتفاع درجة حرارته عن طريق وجود الالتهاب في الجسم. ومن الواضح ان وجود الالتهاب في جسم المريض قد لعب دور العلية ليس في مرحلة الادراك وعالم الذهن فحسب وانما في الواقع ونفس الأمر أيضاً.

الصورة الثانية: بإمكان الشيء ان يكون علة لظهور ادراك آخر في عالم الادراك والذهن، وإن لم تكن لديه علية في الواقع ونفس الأمر. كما لو استدل الطبيب من خلال الحرارة المرتفعة للجسم على وجود نوع من الالتهاب فيه. ومن الواضح انّ الحرارة المرتفعة ليست علة للالتهاب في الواقع ونفس الامر، وانما وجود الالتهاب هو الذي ادى الى ارتفاع درجة حرارة الجسم. ويطلق على هذا النوع من العلية في الاصطلاح المنطقي بـ«لِمَ الاثباتية» او «الدليل الإني».

اذن فـ «لم الثبوتية» او البرهان اللمي عبارة عن معرفة المعلول عن طريق العلة، و «لم الاثباتية» او البرهان الإني عبارة عن معرفة العلة عن طريق المعلول.

ولا شك في تفوق البرهان اللمي على البرهان الإني من حيث الاعتبار وإن كان البرهان الإني يبقى معتبراً ومهماً في الموارد الخاصة التي يُلجأ فيها اليه.

وأورد صدر المتألهين نوعاً آخر من البراهين أسماه «برهان شبه لم» الذي استخدمه في مضمار التوحيد وإثبات الصانع، سيما بعد أن اعتبر البعض البرهان الإني غير كاف في اثبات الصانع.

ولابد من الاشارة في ختام هذا المبحث الى انّ هناك تفاوتاً جوهرياً بين شرح الاسم والتعريف اللفظي. فشرح الاسم عبارة عن الاجابة على السؤال الاول والخطوة الاولى في طريق ادراك ماهية الشيء وحقيقته، وهو ما يُعدّ بداية مرحلة دراسة وتفحص ذات الشيء.

اما التعريف اللفظي فليس سوى التعرف على وضع اللفظة او المفردة. ويمكن القول انّ التعريف اللفظي عبارة عن توضيح المعنى اللغوي للألفاظ، وهو ما يتم بواسطة كتب اللغة. وعليه فالتعريف اللفظي لا يُعدّ من مراحل ادراك حقيقة الشيء.

اذن وبعد ان عُلم بوجود تفاوت جوهري بين شرح الاسم والتعريف اللفظي، فلابد ان يُعرف التفاوت بين شرح الاسم والتعريف اللفظي، فلابد ان يُعرف التفاوت بين شرح الاسم والتعريف الحقيقي ايضاً. ولابد أنْ يعود هذا التفاوت الى ما قبل الوجود وما بعده. ومعنى هذا الكلام هو انه لو طُرح السؤال عن حقيقة الشيء قبل مرحلة إثبات وجوده، عُدّت الاجابة عليه شرحاً للإسم، اما إذا طُرح هذا السؤال بعد إثبات وجوده، فالإجابة الصحيحة عليه هي «تعريف حقيقي».

ولم يلتفت بعض كبار رجال الفكر الى هذا الأمر فاستخدموا شرح الاسم

بدلاً من التعريف اللفظي. وطالما شوهد في آثار علماء علم اصول الفقه عدم التمييز بين هذين الاصطلاحين واستخدام كل منهما بدلاً من الآخر. وربما يعود هذا الأمر الى خلطهم المسائل الحقيقية والفلسفية بمباحث الألفاظ.

وطالما أدى الاختلاط فيما بين المسائل الحقيقية والاعتبارية الى حدوث النزاعات والصراعات على امتداد تأريخ الفكر الانساني. ويُعدّ فصل المسائل الحقيقية عن المسائل الاعتبارية، من الاعمال التي هي بحاجة الى دقة وتؤده، وانّ أي تساهل أو لا مبالاة او عدم بذل الدقة الكافية، لابد وان يؤدي الى الضلال والابتعاد عن الصواب.

اذن بالإمكان القول: يُعد تشخيص عالم الواقع عن عالم الاعتبار، أحد القواعد الفكرية المهمة. وعالم الاعتبار واسع جداً كعالم الواقع. كما انّ دراسة مبدأ عالم الاعتبار ومصدره، أمر بحاجة الى بحث دقيق وشامل لا تتسع له هذه العجالة.

الحد والبرهان متشاركان

أفرد ابن سينا فصلاً من كتاب «النجاة» لبحث هذه القاعدة وسعى لتسليط الضوء على وجود اشتراك فيما بين الحد التام والتعريف الحقيقي وما بين البرهان.

ولأجل توضيح معنى هذه القاعدة لابد من البحث عن إجابة دقيقة للسؤال التالي: ما هو الشيء الذي يشترك فيه الحد التام مع البرهان؟

وقيل في الاجابة: انّ ما يمكن استشفافه من عبارة ابن سينا هو ان الحد التام يشترك مع البرهان في شيئين هما:

١ ـ انهما يظهران بعد وجود الشيء، وذلك لتحقق ما الحقيقية ولم الثبوتية او الاثباتية بعد مرحلة هل البسيطة.

٢ ـ تشترك الاجابة على السؤال عن العلة اذا كانت الاجابة حقيقية، مع الاجابة على السؤال عن حقيقة الشيء، حيث تُعدّ علة ذات الشيء مقومة ذاتية له.

والمحصلة التي يمكن الخروج بها مما سبق هو اشتراك الحد والبرهان في الحدود والأجزاء، لأنّ ما يقع في الحد الحقيقي للشيء، يقع ايضاً في الحد الأوسط لبرهان ذلك الشيء، وذلك لأنّ حدود وأجزاء الحد والبرهان تؤلف العلل الأربع او بعضها. ولا شك في انّ اشتراك الحد التام مع البرهان لا يصدق إلّا حين الحديث عن ماهية الموجود. ولذلك قيل ان اروع التعاريف وأكملها هو التعريف الذي يشمل العلل الأربع. وعليه يمكن القول: انّ هناك اشتراكاً بين اجزاء حد الشيء والحد الأوسط لبرهان ذلك الشيء.

واستعان ابن سينا ببعض الأمثلة لتوضيح معنى هذه القاعدة، وبيّن في بعض الأمثلة كيف يشتمل التعريف الكامل على العلل الأربع. فهو يقول في أحد الأمثلة ما ملخصه: لو أراد احدهم تعريف المنشار فإنه يقول انه آلة مصنوعة من الحديد بشكل خاص لقطع الاخشاب، فكلمة «مصنوعة» المستخدمة في هذا التعريف هي علة فاعلية، وكلمة «الحديد» عبارة عن علة مادية، و«شكل خاص» يمثل العلة الصورية، و «قطع الاخشاب» يحكي عن العلة الغائية. وبذلك فالعلل الأربع مستخدمة جميعها في هذا التعريف.

واستعان ابن سينا بمثال خسوف القمر لتوضيح الاشتراك فيما بين الحد والبرهان وقال بأنّه عبارة عن اختفاء ضوء القمر لوقوع الارض بين القمر والشمس. ولو سأل أحدهم: ما هي علة الخسوف وما هو برهان اختفاء ضوء القمر؟ لأُجيب: ان سبب اختفاء ضوء القمر هو وقوع الكرة الأُرضية بين القمر والشمس.

والمثال الآخر هو في تعريف الفكر إذ قال في تعريفه بأنه عبارة عن ترتيب سلسلة من الامور المعلومة للحصول على امر مجهول ولو تساءل أُحدهم: ما هي علة الفكر وما هو برهانه: لكانت الإجابة هي: إن دليل وجود الفكر ليس سوى ترتيب سلسلة من الامور المعلومة للحصول على امر مجهول.

ويتضح اشتراك الحد مع البرهان في المثالين السابقين، لأنّ الشيء الذي يؤلف تعريف الخسوف او الفكر، يصنع برهان وجودهما ايضاً.

عرّف علماء المنطق، المنطق بأنه سلسلة من القوانين التي تعصم حال مراعاتها فكر الانسان عن الخطأ والزلل. ولو سُئل: ما هو دليل وجود المنطق وما هو برهانه؟ لأُجيب: انّ دليل وجود المنطق هو انّ مراعاة قوانينه تعصم فكر الانسان عن الخطأ والزلل. وهكذا نرى انّ ما جاء في التعريف، جاء في البرهان ايضاً.

وقال بعض الحكماء المسلمين في تعريف الحكمة بأنها عبارة عن استكمال

النفس الناطقة الانسانية في ناحية العلم والعمل من أجل التخلق بالأخلاق الالهية.

ولو سأل أحدهم: ما هو دليل وجود الحكمة؟ لكانت الاجابة هي: دليل الحكمة ليس سوى استكمال النفس الناطقة الانسانية في ناحية العلم والعمل من أجل التخلق بالأخلاق الالهية.

وقال علماء علم النحو في تعريف النحو: علم النحو عبارة عن مجموعة القوانين التي تعصم مراعاتها اللسان عن الخطأ في الكلام.

ولو سُئل: ما هو دليل علم النحو: لأجيب: دليل علم النحو هو انّ مراعاة قوانينه تعصم اللسان عن الخطأ في الكلام.

لو أنعم أحد النظر في الأمثلة السابقة وغيرها لأدرك اشتراك حد الشيء مع برهانه، والدليل علىٰ ذلك هو انّ ما يؤلف أجزاء حد الشيء، يؤلفه ايضاً الحد الأوسط في البرهان، وبذلك تكون أجزاء حد الشيء، هي الحد الأوسط لبرهانه ايضاً.

ابن سينا وأنواع الحد

يقسم ابن سينا الحد بنحو تشكيكي الى:

١ ـ حد إسمي ويدعى بشرح الاسم ايضاً.

٢ ـ حد كامل يؤلف تمام البرهان.

٣ ـ حد مبدأ البرهان.

٤ ـ حد نتيجة البرهان.

٥ ـ حد الأمور التي لا علل لها ولا أسباب، او أسبابها وعللها غير داخلة في جوهرها.

وعبارته التي تطرقت الى هذه الحدود الخمسة هي:

«والحد يقال بالتشكيك على خمسة أشياء، فمن ذلك الحد الشارح لمعنىٰ الاسم

ولا يعتبر فيه وجود الشيء. فإن كان في وجود الشيء شك أخذ الحد أولاً على انه شارح الإسم... فإذا صح للشيء وجود عُلِمَ حينئذ انّ الحد لم يكن بحسب الإسم فقط. ويُقال حد لما كان بحسب الذات فمنه ما هو نتيجة برهان، ومنه ما هو مبدأ برهان، ومنه حد تام مجتمع منهما ومنه ما هو حدّ لأمور لا علل لها ولا أسباب، أو اسبابها وعللها غير داخلة في جوهرها»[1].

وتحدثنا من قبل عن النوع الأول وقلنا بأنّ أي تعريف للشيء قبل إثبات وجوده يُعدّ تعريفاً إسمياً او شرحاً لمعنى الاسم. والنوع الخامس ليس بإمكانه هو الآخر أن يكون تعريفاً حقيقياً لأنّ تعريف امور من قبيل النقطة، والجهل، والعمى وغيرها، لا يقوم على أساس العلل والأسباب الذاتية، لأنّ هذه الامور من الامور العدمية. واذا ما أُشير الى العلل والاسباب على صعيد هذه الامور في بعض الأحيان فالمراد بها علل الموضوعات؛ وعلة موضوع الشيء لا تعد علة مباشرة للشيء، ما لم نعتبره معلولاً بالعرض.

ويمكن عدّ سائر الانواع، من انواع الحد الحقيقي. وقد يلاحظ احياناً وقوع أحد جزئي الحد علةً ووقوع الجزء الثاني معلولاً. وهذا النوع من الحد، يُعدّ تعريفاً كاملاً في اصطلاح ابن سينا لأنه يمثل تمام البرهان.

وقد يؤتى في بعض الأحيان بأحد جزئي الحد في التعريف رعاية للاختصار. فإذا كان ما ذُكر في التعريف جزء العلة، قيل لذلك الحد: حدّ مبدأ البرهان، واذا كان جزء المعلول، قيل لذلك الحد: حد نتيجة البرهان.

ومما ذهب اليه ابن سينا بهذا الشأن:

«إنا كما لا نطلب العلّة بلم إلّا بعد مطلب هل كذلك لا نطلب الحقيقة بما إلّا بعد هل؛ وعن كل واحد منهما جواب، لكن الحقيقي من الجواب عن لم هو الجواب بالعلّة الذاتية فيتّفق هذان المطلبان في امرين في كون كلّ منهما إنما

---

١ ـ النجاة، ص ٨٣.

يكون بعد هل وفي الجواب إذا كان الجواب عن لم بالجواب الحقيقي فإنّ العلّة الذاتية مقوّمة للشيء فهي اذاً داخلة في الحد وفي جواب ما هو فيتفق إذاً الداخل في الجوابين»[١].

صدر المتألهين

اشتراك الحد والبرهان، قانون منطقي طالما اهتم به الفلاسفة وشيدوا عليه بعض المسائل الفلسفية، والتي على رأسها المسألة التالية: ليس بالإمكان إقامة برهان على الوجود المطلق، بل ان الوجود نفسه برهان كل شيء آخر.

ويعتبر صدر المتألهين الوجود المطلق في معظم آثاره بأنه بيّن بالذات. اي ان اصل الوجود في غير حاجة الى تعريف او إثبات، لأنّ تعريف الشيء إما يتم بواسطة الحد التام او بواسطة الرسم. وتعريف الوجود بواسطة الحد التام أمر غير ممكن، لأنه مؤلّف دائماً من جنس وفصل، في حين لا يتألف اصل الوجود ـ من حيث انه أعم الأشياء ـ لا من جنس ولا فصل. والشيء اذا لم يتألف من جنس وفصل، فلن يكون لديه حدّ تام أيضاً.

ومن المتعذر تعريف الوجود بالرسم ايضاً، لأنّ التعريف يتم بواسطة الرسم في بعض الأحيان حينما يكون الرسم أعرف وأجلى، في حين ليس بالإمكان العثور على اي مفهوم في العالم هو اعرف من الوجود وأجلى.

اذن لو شاء أحد تعريف الوجود بشيء اعرف من الوجود، فهو مخطئ تماماً. وحينما يتضح انه لا يوجد للوجود حدّ ولا تعريف، فلابد ان يتضح ايضاً انه من المتعذر البرهنة على الوجود، لأنّ الحد والبرهان مشتركان دائماً. فمتى ما وُجد الحد وُجد البرهان، ومتى ما تعذّر الحد تعذّر البرهان ايضاً.

ولابد من القول انّ الحد والبرهان رضيعان يرضعان من ثدي واحد.

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٨٢.

يقول صدر المتألهين بهذا الشأن:

«فمن رام بيان الوجود بأشياء على انها هي أظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشاً. ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه لأن الحد والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبيّن في القسطاس. وكما أنَّ من التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله أشياء أُخر... فكذلك القول في باب التصور، فليس إذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور، بل لابد من الانتهاء الى تصور يقف»[١].

ولصدر المتألهين عبارة اخرى بهذا الشأن في كتابه القيّم المسمى «المبدأ والمعاد» تختلف من حيث المضمون قليلاً عن عبارة الأسفار أعلاه، لاضافة كلمة «علة» أيضاً بعد كلمة «حد»، كما يلي:

«وإذ لا حدّ له ولا علة له، فلا برهان عليه»[٢].

وربما يتصور البعض ان مثل هذا الاختلاف القليل في العبارات الملاحظ في آثاره، نوع من التفنن في الألفاظ، غير انّ العارفين بآثاره يدركون جيداً عدم وجود حتى كلمة واحدة في آثاره على سبيل التفنن او التلاعب بالألفاظ، بل انّ كل كلمة من الكلمات تؤدي دوراً مناطاً بها ومستخدمة لغرض خاص.

واذا كان الأمر كذلك إذن كيف يمكن تبرير ذلك التفاوت الملاحظ بين عبارتي الاسفار والمبدأ والمعاد؟

والاجابة هي: انّ اضافة كلمة «لا علة» بعد كلمة «لا حدّ»، يراد بها دفع إشكال قد ينقدح في ذهن البعض. وهذا الإشكال هو: ان عدم وجود الحد التام وإن لم يستلزم عدم وجود علة القوام فيه، غير انّ عدم الحد التام لا يعني عدم العلة في الوجود قط. بتعبير آخر: لو قُدّر عدم وجود الحد التام، فلن يوجد

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٦ ـ ٢٧.

٢ ـ المبدأ والمعاد، ص ٣٣.

الجنس والفصل ايضاً اللذان هما من علل علل قوام الماهية، غير انّ عدم وجود علل قوام الشيء لا يعني عدم وجود وجوده.

وفي مثل هذه الحالة سيواجه القول التالي إشكالاً، وهذا القول هو: لا يوجد البرهان عند عدم وجود الحد التام، إذ يصدق عدم وجود البرهان عند عدم وجود أية علة من العلل الاربع.

والتفت صدر المتألهين الى هذا الإشكال وقال في كتاب المبدأ والمعاد إذا لم يوجد الحد التام في موضع ما فلن توجد اية واحدة من العلل الأربع، لأنّ اي موجود من موجودات هذا العالم مركب من الماهية والوجود اللذين يؤلفان حقيقة الشيء عادة. وحينما لا يوجد الحد التام، فلن توجد علل قوام الماهية، وحينما لا توجد الماهية لا يوجد الوجود ايضاً.

والتفت هادي السبزواري الى هذا الإشكال ايضاً وتحدث عنه في تعليقته بالشكل التالي:

«ولعلك تقول: إنّ انتفاء الحد يستلزم انتفاء علة القوام ولا يلزم منه انتفاء علة الوجود. وانتفاء البرهان على الشيء مبني على انتفاء العلل الأربع. فاعلم إنّا قد نقلنا عن المصنّف آنفاً إن ما سوى الواجب تعالى زوج تركيبي له مادة وصورة. فانتفاء علة القوام ولو كانت مثل المادة والصورة العقليتين يستلزم انتفاء علة الوجود»[1].

وهكذا نرى كيف عبّر السبزواري عن الماهية والوجود بكلمتي المادة والصورة. ومن الواضح انه لا يريد بالمادة والصورة المادة والصورة الخارجيتين فقط، اذ اشار في موضع آخر من عبارته الى المادة والصورة العقليتين أيضاً.

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٦، الحاشية.

الحادث زمانياً كان او ذاتياً يستلزم المسبوقية بالعدم

يُعدّ تقسيم الوجود الى قسمين حادث وقديم، من التقسيمات الاولى التي تتم على أساس أصل الوجود. ويُعدّ هذا التقسيم ومثل سائر التقسيمات الاولية من العوارض الذاتية للوجود. والتقسيمات الأولية عبارة عن التقسيمات التي تعرض على الوجود بدون أية واسطة، ويقبلها أصل الوجود بدون أن يتعين بأي تعيّن طبيعي او رياضي. وعليه يمكن القول انّ الصفات الحادثة والقديمة، صفات ذاتية بالنسبة الى اصل الوجود، وصفات عرضية بالنسبة للموجودات الماهوية.

ولا ريب في ان مفهوم الحادث والقديم ومثل مفاهيم سائر التقسيمات الاولى في باب الوجود، من المفاهيم التي لا تحتاج الى تعريف حقيقي، لأنّها بديهية واضحة كمفهوم الوجود. فمثلما يستغني مفهوم الوجود عن التعريف، تستغني هذه المفاهيم عن التعريف أيضاً.

ويمكن تبرير استغناء هذه المفاهيم عن التعريف من جهة اخرى ايضاً وهي: تُعدّ معاني هذه الصفات من المعقولات الثانية. والمعقولات الثانية امور ليس بالإمكان عدّها حقائق عينية. ومن المسلم به انّ الشيء اذا لم تكن لديه حقيقة عينية في الخارج، فلن يكون لديه تعريف حقيقي. إذن فأي تعريف لصفة الحادث او القديم، انما هو شرح للإسم فقط.

وقال الحكماء في تعريف معنى الحادث: الحادث موجود مسبوق بعدمه، وفي

تعريف معنى القديم: القديم موجود غير مسبوق بعدمه. أن يُسبق الحادث الزماني بعدمه، أمر واضح، ولكن ما معنى ان يُسبق وجود الحادث غير الزماني بالعدم؟ وقيل في الاجابة على هذا السؤال: الحادث الذاتي وإن لم يُسبق بعدم زماني، لكن بما انه قد وجد وجوده في غيره دون ان يوجده هذا الغير، فلا يمكن ان يُسمى موجوداً. بتعبير آخر: الحادث الذاتي غير موجود من حيث انه مع ذاته، وموجود من حيث انه مع العلة. طبعاً الجهة الاولى ـ اي مع ذاته ـ مقدمة على الجهة الثانية.

اذن ينبغي القول: الحادث الذاتي موجود من قبل العلة، ومعدوم حينما يبق مع ذاته. فكل حادث، يرسم معنى العدم من حيث كونه مع ذاته، ويعبّر عن وجوده من حيث الارتباط بعلته. ولا شك في ان ارتباط الموجود الحادث بالعلة، أمر يتحقق بعد مقام الذات دائماً. اي انّ جهة الارتباط بالعلة، واقعة بعد مقام الذات. ويدعى هذا النوع من التقدم والتأخر اصطلاحياً بالتقدم والتأخر الذاتيين. وطبقاً لهذا الاصطلاح وبهذا المعنى ايضاً يدعى الحادث الذاتي بالحادث، لأنه وإن كان غير مسبوق بعدم زماني، الا انه يحكي معنى العدم في مقام الذات ومرتبة الماهية.

وهكذا يمكن ان نقول انّ كل حادث ـ ذاتياً كان ام زمانياً ـ مسبوق بالعدم. والتفاوت بين الاثنين هو انّ الحادث الزماني مسبوق بالعدم الزماني، في حين يحكي الحادث الذاتي عن العدم في مقام الذات فقط.

القديم الزماني ليس لديه مصداق خارجي

على ضوء ما سبق يتضح انه لا يوجد على صعيد الحادث الذاتي أي انفصال زماني بين الفعل والفاعل او العلة والمعلول، لأنّ العلة التامة مرافقة لمعلولها في الزمان. وتوجد مثل هذه المعية الزمانية بين الفعل والفاعل باستمرار أيضاً. وما يمكن ان يقع ملاكاً في التقدم والتأخر او السبق واللحوق هو التقدم

والتأخر الذاتيين. ويمكن معرفة هذا التقدم أو التأخر من خلال استعمال كلمة «ثم» او اية كلمة مرادفة اخرى. فيقال مثلاً: «اشرقت الشمس ثم اضاءت كل شيء»، ولا يقال «اضاء ضوء الشمس كل شيء ثم أشرقت الشمس».

وما يوجب صحة هذا النوع من التعبير في مختلف اللغات لا يتصل فقط بوضع اللغة، وانما هي حقيقة لا يمكن التعبير عنها الاّ بهذا النوع من العبارات. واذا ما اتضح انّ الحادث الذاتي غير مسبوق بعدم زماني قط، يتضح أيضاً انّ عدم وقوع الشيء في الزمان، يعني تعذر اتصافه بصفة الحدوث والقدم الزماني. لذلك ينبغي القول: لا يوجد مصداق خارجي قط للقديم الزماني، لأنّ ما لا يقع في الزمان، ليس بالإمكان عدّه من المصاديق الزمانية القديمة. وما يقع في الزمان، فلابد انه لم يكن لديه زمان ثم وُجِد. وهذا هو معنى الحادث الزماني. وعليه فالموجود القديم لا يمكن ان يكون إلا قديماً ذاتياً، إذ لا يوجد مصداق خارجي للقديم الزماني.

والحادث ينقسم الى الاقسام التالية:

١ـ حادث زماني.

٢ـ حادث ذاتي.

٣ـ حادث دهري.

٤ـ حادث إسمي.

وسبق التحدث عن الحادثين الزمانى والذاتي والفرق بينهما بشكل مجمل. ولا ريب فى انّ اي موجود حادث ـذاتياً كان ام زمانياًـ مسبوق بعدمه. والتفاوت الوحيد بينهما انّ الحادث الزماني مسبوق بالعدم المقابل او العدم الحقيقي، في حين ان الحادث الذاتي مسبوق بالعدم الذاتي او العدم المجامع. والعدم المقابل او الحقيقي عبارة عن ذلك العدم الذي منشؤه عدم العلة التامة. والعدم الذاتي عبارة عن الإمكان الذاتي اللازم للماهية والذي لا ينفصل عنها قط. والامكان الذاتي عبارة عن الحالة اللا اقتضائية للماهية في حد الذات ازاء

الوجود والعدم.

وأورد ابن سينا على هذا الصعيد عبارة معروفة بين الحكماء هي:

«الممكن من ذاته أن يكون ليس وله من علته يكون ايس».

والحادث الدهري قد طُرح لأول مرة في تاريخ الفلسفة الاسلامية من قبل ميرداماد (السيد الداماد). وهو نوع من الحدوث شبيه بالحادث الزماني من جهة، وبالحادث الذاتي من جهة اخرى، ولا يمكن عده ذاتياً ولا زمانياً.

الحادث الدهري يشبه الحادث الزماني من حيث ان كليهما مسبوق بعدم حقيقي. ويشبه الحادث الذاتي من حيث انّ العدم السابق لهما لا يُعدّ من نوع العدم الزماني. وبذلك يتضح ان العدم السابق للحدوث الدهري عدم حقيقي غير زماني. وهذا النوع من العدم لا ينسجم مع وجود الشيء قط.

ويعتقد السيد الداماد انّ كل موجود طبيعي، مسبوق بنوع من العدم الواقعي او الحقيقي ولا ينسجم هذا النوع من العدم مع وجود الشيء قط. كما لا يعد تقدمه على وجود الشيء من نوع التقدم الزماني. وعليه يمكن القول: لا معنى لهذا النوع من العدم إلّا في السلسلة الطولية للموجودات.

ويعتقد الحكماء بوجود أربع مراحل من الموجودية في السلسلة الطولية وهي:

١ ـ الموجود السرمدي.

٢ ـ الموجود الدهري.

٣ ـ الموجود الآني.

٤ ـ الموجود الزماني.

وكل مرحلة أعلى في هذه السلسلة الطولية تشمل المراحل التي هي اسفل منها، في حين لا تشمل المرحلة السفلى المراحل التي هي أعلى منها.

واذا كانت المرحلة الاسفل فاقدة للمرحلة او المراحل التي هي أعلى منها،

فمعنى هذا انّ كل موجود في مرحلة الطبيعة وعالم العناصر مسبوق بعدمه في المرحلة الأعلى. وهذا العدم، عدم واقعي يقف مقابل وجود الشيء ولا ينسجم معه قط. ولذلك يختلف اختلافاً ملحوظاً عن العدم الذاتي الذي يعترف به الحكماء.

وهذا العدم، ليس من نوع العدم الزماني، لأنّ امتداد الزمان لا يؤلف السلسلة الطولية للموجودات، ولا يوجد اي معنى معقول في هذا الامتداد لا للعلوّ ولا للهبوط، ولا للشدة ولا للضعف. وتقع السلسلة الطولية للموجودات في متن الوجود وحاق الأعيان، بحيث يمكن القول: السير الصعودي لموجود ما من المرحلة الاسفل الى المرحلة الاعلى كامن في نوع تحوله من مقام الظاهر الى مقام الباطن. والتحول من مقام الشهود الى مقام الغيب ومن الملك الى الملكوت، ليس سوى تحول في مراحل الوجود. ولذلك تُعدّ نسبة عالم الدهر الى الزمان كنسبة الروح الى البدن، وكذلك نسبة السرمد الى الدهر كنسبة الروح الى البدن ايضاً. ولو اعتبر أحد «الآن السيال» رسماً للزمان، والنسبة فيما بينهما كالنسبة بين الروح والبدن، فلابد من القول بأنّ نسبة الدهر الى عالم الزمان كنسبة روح الروح الى البدن. وإذا ما ذهبنا الى ما هو أعلى من الدهر وقسنا عالم السرمد بعالم الزمان فلابد من القول بأن نسبة عالم السرمد الى عالم الزمان كنسبة روح روح الروح الى البدن. وعليه هناك تفاوت أساسي بين الحدوثين الدهري والذاتي.

وأنكر بعض الحكماء التفاوت بين الحدوث الدهري والحدوث الذاتي، وهذا ما يمكن ملاحظته في عبارة الداماد التالية:

«.. فإذن، تتحصل للحصول في نفس الأمر، أوعية ثلاثة. فوعاء الوجود المتقدّر السيّال، أو العدم المتقدّر المستمر للمتغيّرات الكيانيّة بما هي متغيرة، زمان. ووعاء صريح الوجود المسبوق بالعدم الصريح المرتفع عن أفق التقدّر واللا تقدّر للثابتات بما هي ثابتات، وهو حاقّ متن الواقع، دهر. ووعاء بحت

الوجود الثابت الحقّ المتقدّس عن عروض التغيّر مطلقاً، والمتعالى عن سبق العدم على الإطلاق وهو صرف الفعليّة المحضة الحقّة من كلّ جهة، سرمد. وكمال الدهر أرفع وأوسع من الزمان، فكذلك السرمد أعلى وأجل وأقدس وأكبر من الدّهر. فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح، أحق الاسماء وأجدرها به الحدوث الدهري...»[١].

وهكذا نلاحظ ان عبارة الداماد، معقدة الى حد ما كما هو اسلوبه دائماً. وما هو واضح منها هو انه عدّ الزمان وعاءً لعالم الحركة، والدهر وعاء لعالم المجردات، والسرمد وعاء للوجود المحض الذي لا ينفذ اليه العدم وعدّه عالم ذات الله وأسمائه وصفاته. كما عدّ الحدوث الدهري ـ وهو من إبداعه وابتكاره ـ أجدر أنواع الحدوث لكونه مسبوق بالعدم الواقعي.

ويُعدّ الحدوث الإسمي، أحدث انواع الحدوث التي طُرِحت في الفلسفة الاسلامية. وذكر ملا هادي السبزواري انه اقتبس هذا النوع من الحدوث من القرآن الكريم وأدخله الى الفلسفة الاسلامية. والآية التي اقتبس هذا الحدوث منها هي:

﴿ما تعبدون من دونه إلّا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾[٢].

فالسبزواري ومن خلال ما لديه من خلفية فكرية واستعداد ذهني، استلهم من هذه الآية الكريمة ما يلي: لا يتسع مقام الوجود المحض إلّا للوجود فقط، وكل ما كان غير حقيقة الوجود عُدّ غريباً. وحينما يهيمن وجود الحق يفنى كل شيء، وحينما يرتفع بيرق الأزلية مرفوفاً تتهاوى آثار الحدوث في هاوية العدم.

والقواعد التي بإمكانها ان تؤثر على إيجاد الاستعداد لدى الذهن لإدراك

---

١ ـ القبسات، ص ٧.

٢ ـ يوسف، الآية ٤٠.

الحدوث الإسمي والتي تؤلف أساس فلسفة صدر الدين الشيرازي عديدة ومنها:

١ـ قاعدة اصالة الوجود واعتبارية الماهية.

٢ـ الوجود خير محض، والعدم مصدر كل شر.

٣ـ ليس بالإمكان تصور ثانٍ فى صرف الوجود، لأنّ صرف حقيقة الشيء غير قابل للتكرار. ولابد من البحث عن مصدر التكرار في خارج حقيقة الشيء. ولو كانت حقيقة الشيء بسيطة بحيث لا تدع المجال لغيرها للظهور، فلا معنى للحديث عن التعدد والتكرار.

٤ـ ما زاد عن حده انقلب الى ضده. وتصدق هذه القاعدة الكلية على ظهور الوجود بما لا حدّ له ولا حصر. فظهور الوجود قد بلغ حداً من الوضوح بحيث ادى الى الوقوع فى الابهام والالتباس بشدة. لذلك ينبغي القول: غاية ظهور الوجود بعثت على خفائه.

وعلى ضوء ما تم ذكره يتضح عدم وجود التعدد والكثرة في حاقّ حقيقة الوجود. وما الكثرات والرسوم المشاهدة في العالم إلّا مظاهر أسماء الله وصفاته التي ظهرت بعد مقام الذات ومرتبة الأحدية، وهي الدرجة التي يطلق عليها العرفاء اسم: اللا إسم واللا رسم.

ومن الجدير بالذكر انّ حقيقة معنى الحادث الإسمي لا تُعدّ مسألة جديدة قط، لأنّ معنى الحدوث الإسمي هو انّ ظهور العالم عبارة عن تجلي الحق تبارك وتعالى في مظاهر أسمائه وصفاته. ولا ريب في انّ هذه المسألة كانت مطروحة بين العرفاء، وتوصلوا الى هذه الحقيقة عن طريق الشهود.

حقيقة العالم من وجهة نظر أهل الشهود ليست سوى مظاهر متعددة لله. ولذلك ينبغي القول انّ معنى الحادث الإسمي قد استقطب اهتمام اهل المعرفة قبل هادي السبزواري، غير انّ الذي لا يمكن إنكاره على هذا الصعيد هو أنّ هذه المسألة لم تُطرح من قبله تحت هذا العنوان، اي انه اول من أدخلها الى الفلسفة

الاسلامية تحت عنوان «الحادث الإسمي».

أنواع الحادث الزماني

يقسّم الحكماء المسلمون الحادث الزماني الى ثلاثة انواع هي:

النوع الأول، ويتحقق حينما يوجد الشيء دفعياً وفي آن واحد. ومن الواضح ان الايجاد الدفعي لا يحدث بشكل تدريجي ولا يقع في الزمان، لأنّ الزمان متدرج بحد ذاته. وعليه لو وقع ايجاد الشيء في الزمان فلابد ان يتحقق تدريجياً. ومعنى هذه الفكرة هو: لو وُجد الشيء دفعياً في العالم، فينبغي ألاّ يقع في وعاء الزمان. فحالة الوصول الى المطلوب او حالة التماس والانطباق بين شيئين، من الامور التي لا تقع في الزمان وانما تتحقق في آن واحد. وتحقق هذه الامور في آن معيّن بمعنى حدوثها في ذلك الآن. وعليه ينطبق حدوث مثل هذه الامور في العالم مع آن معين من آنات الزمان.

النوع الثاني، عبارة عن حدوث الشيء في مجموعة زمان معين، غير انّ حدوثه يتم بحيث ينطبق كل جزء من اجزائه مع اي جزء من الأجزاء التي تُفرض في الزمان. ويصدق هذا النوع من الحدوث على الحركة القطعية. وتُعدّ جميع الطبائع الجسمانية من مصاديق هذا النوع من الحدوث طبقاً لمبدأ الحركة الجوهرية، لأنّ الطبائع الجسمانية اذا كانت متحركة في جوهر الوجود، فلابد أن تكون كالحركة القطعية من حيث بدايتها ونهايتها.

ويصدق المعنى التالي على الحركة القطعية: ينطبق كل جزء من أجزاء الحركة مع كل جزء من الأجزاء التي تُفرض في الزمان.

ويصدق المعنى التالي ايضاً على صعيد الطبائع الجسمانية: ينطبق كل جزء من اجزاء الحركة الجوهرية للجسم مع كل جزء من أجزاء زمان وجوده. ويختلف هذا الحادث عن سائر الانواع الاخرى في ان البقاء والحدوث في هذا الحادث ليس سوى شيء واحد. اي حدوث الشيء عين بقائه، وبقاؤه عين حدوثه.

ولو تفحص أحد معنى الحركة القطعية لأدرك انّ بقاءها ودوامها ليس سوى سيلانها، وسيلانها ليس سوى بقائها.

وإذا ما أرادت حقيقة الحركة ان تبق، فلابد ان يكون لديها جريان وسيلان. وحينما يكون لديها جريان وسيلان، لابد وأن تبق.

النوع الثالث، عبارة عن حدوث الشيء في مجموعة زمان معين. غير انّ حدوثه يجب ان يتم بحيث يوجد كل ذلك الشيء في كل جزء من الأجزاء التي تُفرض للزمان. بتعبير آخر: انّ حدوث الشيء في مجموعة الزمان ليس بالشكل الذي يتم فيه انطباق كل جزء من اجزائه مع كل جزء من أجزاء الزمان. ويصدق مثل هذا الحدوث على الحركة التوسطية وكذلك على الآن السيال. فالآن السيال وفي عين الوحدة مع سيلانه الذاتي، يؤلف مجموعة الزمان. وعليه يمكن القول: توجد في كل جزء من الاجزاء التي تُفرض للزمان، جميع حقيقة ذلك الآن السيال. لذلك ينبغي القول بأنّ نسبة الآن السيال الى أجزاء الزمان كنسبة الحركة التوسطية الى الأكوان الدفعية.

وهكذا يتضح التفاوت بين الحركة القطعية والحركة التوسطية ايضاً.

الآن السيال والنقطة المنتقلة

يرى بعض الحكماء ان لكلمة «آن» معنيين مختلفين. المعنى الاول هو عبارة عن الشيء الذي يرسم الزمان. فالشيء الذي يرسم وجود الزمان في الخارج يدعى بـ«الآن السيال». ويترتب وجود الزمان في الخارج على الآن السيال.

والمعنى الثاني هو انّ كلمة «آن» عبارة عن ظرف زمان. وهذا المعنى بشأن كلمة «آن» شبيه بمعنى كلمة «نقطة» في باب الامتداد والتي هي عبارة عن نهاية الخط. وبشأن هذا التشابه يمكن القول: حينما ينتهي الخط تبدأ النقطة، وحينما ينتهي الزمان يبدأ الآن. وكما انّ النقطة غير قابلة للتقسيم من حيث انها نهاية الخط، كذلك الآن المفروض غير قابل للتقسيم من حيث انه نهاية الزمان.

اذن يمكن القول: النقطة من حيث كونها نهاية الخط والآن من حيث كونه نهاية الزمان، من الامور الموجودة في عالم الذهن ولا يترتب عليها اي أثر في عالم الخارج، لأنّ النقطة هي التي تترتب على وجود الخط، والآن المفروض هو الذي يتفرع على وجود الزمان.

الآن السيال ذو اعتبار وأثر خارجيين، لأننا لو اعتبرنا حقيقة الزمان في الخارج مقدار الحركة، فالآن السيال هو الذي يرسم الزمان، وما يُرسَم هو «الزمان المتصل». والأشياء التي يمكن التأثير عليها كحدود او نهايات للزمان هي «الآن المفروض».

ويمكن ان تُدرس على صعيد وجود الخط الممتد بعض العناصر التي تعادل العناصر الثلاثة السابقة على صعيد حقيقة الزمان. فالنقطة المنتقلة تقع في رأس المخروط مثلاً، وتؤدي بعد تماسها بسطح الموجود واستمرار الحركة الى رسم الخط الممتد، وبعد ان يظهر الخط الممتد على السطح، يمكن تقسيمه الى ما لا نهاية. ويمكن افتراض النقطة على كل تقسيم من التقسيمات اللا متناهية والتي لا تؤثر في ظهور الخط قط، بل يمكن عدّ فرض كل نقطة فرعاً على وجود الخط.

اذن يمكن القول: النقطة المنتقلة في رسم الخط كالآن السيال في رسم الزمان. والخط الممتد على سطح الموجود كالزمان المتصل. والنقاط المفروضة على الخط كالآنات الموهومة في الزمان.

وبعد هذه الاشارة للعناصر الثلاثة على صعيد الخط والزمان، يتضح الاختلاف بين الحركتين القطعية والتوسطية. كما يمكن تفسير معنى الأكوان الدفعية في هذا المضمار، فما هو مساو للخط الممتد يُدعى بالحركة القطعية، وما هو مساو للنقطة المنتقلة يدعى بالحركة التوسطية، اما الاكوان الدفعية فهي التي تساوي النقاط الموهومة على الخط.

ما ذهب اليه الفيض الكاشاني بهذا الشأن كما يلي:

«في الحركة شيء كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية، وشيء

كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسطية، وأشياء كالنقط المفروضة فيه التي لم تفعله، بل تأخرت عنه وهي الأكوان المفروضة حسب الانـفراض حـدود المسافة.

وقد ثبت ان الزمان مقدار الحركة، ففيه ايضاً شيء كالراسم يقال له «الآن السـيال»، وشيء كـالمرسوم يـقال له «الزمـان المـتصل»، وأشـياء كـالحدود والنهايات يقال لكل منها «الآن» بالمعنى الآخر»[1].

---

١ ـ اصول المعارف، ص ٩٨.

الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطء

الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطء لأنّ حركة أي شيء لابد ان تقع في الشيء والزمان. وإذا ما وقعت الحركة في الشيء والزمان، فلابد ان تتصف بشيء من السرعة والبطء. ولذلك لابد من عدّ السرعة والبطء من لوازم الحركة. فلا وجود للحركة في الخارج بدون سرعة او بطء. والحركة السريعة عبارة عن قطع مسافة أكبر في زمان أقل او مساو، وقطع المسافة المتساوية في زمان أقل، يُعدّ من مصاديق الحركة السريعة.

الحركة البطيئة هي ما يقع تماماً في مقابل الحركة السريعة. والسرعة والبطء في الحركة، من الامور الاضافية التي لا يتحقق اي منها في الخارج بدون تحقق معنى الاضافة، ولو قيست الحركة السريعة بحركة أسرع منها عُدّت حركة بطيئة، ولو قيست الحركة البطيئة بحركة أبطأ منها عدت حركة سريعة. وعليه ينبغي القول: السرعة والبطء ـ كالكبر والصغر ـ صفتان متضايفتان. والتضايف أحد انواع التقابل الأربعة، ولديه أحكام خاصة.

يتصور البعض انّ الحركة البطيئة مؤلفة من مقدار من الحركة ومقدار من السكون. فهم يرون انّ السكون بإمكانه أن ينفذ بين أجزاء الحركة ويقلل من سرعتها، ومن لديهم اطلاع على مسائل الحركة يعلمون جيداً انّ هذه الفكرة غير معقولة ولا منطقية، لأنّ الحركة أمر متصل؛ وما كان متصلاً في الواقع فهو قابل للتقسيم بالقوة. اي انّ الذي يُعد متصلاً في الواقع، يقبل القسمة الى ما لا نهاية، إذ لو بلغ الأمر المتصل مرحلة بحيث يصبح غير قابل للتقسيم، يستلزم

تحقق الجزء الذي لا يتجزأ؛ وتحقق الجزء الذي لا يتجزأ او ما يدعى بالجوهر الفرد، أمر مرفوض عقلياً.

فالذين يعتبرون الحركة البطيئة مجموعة من السكونات والحركات، فهم لا يعتبرون الحركة ولا الزمان امراً واحداً متصلاً، الأمر الذي يوجب ان يكون الامر المتصل في عالم الخارج ليس سوى مجموعة من الأجزاء المتتالية غير القابلة للتقسيم.

ترى هذه الفئة ايضاً انّ الزمان ليس سوى تتالي الآنات. وقد عبّر الحكماء عن رفضهم لهذه الفكرة معتبرين تتالي الآنات في الزمان أمراً غير معقول. فالحكماء يرون مثلما انّ النقطة طرف الخط، كذلك الآن المفروض طرف الزمان. فالنقطة تبدأ حينما ينتهي الخط، والآن المفروض هو الآخر لا يحكي لا عن الماضي ولا عن المستقبل. اذن فما هي حقيقة الآن؟ فإذا لم يحك لا عن الماضي ولا عن المستقبل فكيف بالإمكان القول بأنّ الزمان ناشئ من تتالي الآنات؟ فهل تتالي الآنات المفككة وغير المتصلة بإمكانه ايجاد حقيقة متصلة وسيالة؟

والوضع على هذا المنوال أيضاً بالنسبة للحركة، وتتكرر نفس الاسئلة السابقة المثارة على صعيد الآنات.

والاجابة على هذه التساؤلات هي منفية ولاشك.

وحينما يتضح انّ حقيقة الحركة لا تتألف من مجموعة من السكونات، يتضح ايضاً ان الحركة البطيئة لا تتألف من مجموعة من السكونات والحركات.

استدراك

ما ذكرناه في بداية هذا المبحث حول الحركة السريعة لا يختص بالحركة في المكان فقط رغم ظاهر العبادات. فالسرعة والبطء، من لوازم وجود الحركة كما ذكرنا. ووجود الحركة في كل مقولة من المقولات، يُبحث تحت عنوان نفس المقولة. وكما انّ الحركة في العرض تابعة لأحكام المقولة العرضية، كذلك الحركة

في الجوهر تابعة لأحكام المقولة الجوهرية أيضاً. لذلك ينبغي القول انّ وجود الحركة في كل مقولة ـ عرضية كانت ام جوهرية ـ لا يخلو من إحدى صفتي السرعة او البطء.

صفة السرعة في مضمار الحركة لو خضعت للدراسة على صعيد المقولة العرضية للمكان، فلابد أن تُقاس بمعيار «المسافة الاكبر والزمان الأقصر»، في حين لو خضعت للدراسة على صعيد المقولات الاخرى فلابد أن تقاس بمعيار آخر ينسجم مع المعيار المذكور.

ولم يعتبر بعض الحكماء التقابل بين السرعة والبطء في باب الحركة، من نوع تقابل التضايف، كما أشكلوا أيضاً على تقابل العدم والملكة او الثبوت والعدم في هذا المجال.

وبحث صدر المتألهين هذه المسألة في كتاب «الأسفار الأربعة» وقال بأنّ التقابل بين السرعة والبطء، من نوع تقابل التضاد. ولا يخلو ما ذهب اليه صدر المتألهين بهذا الشأن من إشكال لأنّ إحدى الشرائط الأساسية في باب تقابل التضاد، غير موجودة في التقابل بين صفتي السرعة والبطء. فقد قال الحكماء بأنّ من شرائط تقابل التضاد أنْ يكون هناك نهاية البعد والاختلاف بين الأمرين الذين بينهما تقابل التضاد. ولو نظرنا الى التقابل بين السرعة والبطء، فليست هناك نهاية البعد والاختلاف بين السرعة والبطء، لأنّ الحركة السريعة اذا قيست بالحركة الأسرع فلابد أن تُعدّ حركة بطيئة. والوضع على هذا الغرار أيضاً بالنسبة للحركة البطيئة والحركة الأبطأ.

اذن ينبغي القول بأن التقابل بين السرعة والبطء، من نوع تقابل التضايف وما ذهب اليه صدر المتألهين بهذا الشأن غير مقبول قط.

لقد قال صدر المتألهين:

«إنّ التقابل بين السرعة والبطء ليس بالتضايف لأنّ المتضايفين متلازمان

في الوجود وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين...»[١].

ومهما كان نوع التقابل بين السرعة والبطء، ليس بالامكان الشك في أن السرعة والبطء، من لوزام الحركة. بتعبير آخر: مثلما تُعدّ الحركة السريعة حركة، وغير فاقدة لأي شيء من حقيقة التحرك، تُعدّ الحركة البطيئة حركة ايضاً وانها غير فاقدة لشيء من حقيقة التحرك. والوضع على هذا المنوال في المراتب المتفاوتة للوجود والمراحل الشديدة والضعيفة للنور.

ان الاختلاف في مراتب التشكيك ناشئ ولا شك من حاقّ حقيقة الشيء. فكما يُدعى النور الشديد بالنور، يدعى النور الضعيف بالنور ايضاً. واولئك الجاهلون بمعنى التشكيك في الوجود يتصورون انّ النور الضعيف مركب من مقدار من النور ومقدار من الظلمة، وانّ الحركة البطيئة مركبة من السكون والحركة. وقد ارتكبت هذه الفئة نفس الخطأ على صعيد الوجود متصورة انّ الوجود الضعيف مركب من الوجود وغير الوجود. ويُعتبر هذا الرأي وهماً من الأوهام من وجهة نظر القائلين بالتشكيك في الوجود.

١ ـ الاسفار الاربعة، ج٣، ص ١٩٨.

الحركة لا تقع في الآن

اذا كان وجود الزمان في الخارج قابلاً للتقسيم الى آنات غير متناهية، فلابد من القول بأنّ الحركة غير واقعة في الآن المفروض، لأنّ وقوع الحركة في الآن المفروض يستلزم الاعتراف بوجود الجزء الذي لا يتجزأ في المسافة، في حين يرفض الحكماء بشدة وجود الجزء الذي لا يتجزأ وبرهنوا على بطلانه.

والملازمة بين وقوع الحركة في الآن المفروض والاعتراف بوجود الجزء الذي لا يتجزأ، هي بالشكل التالي: انّ وقوع الحركة في اية مقولة من المقولات يستلزم مرور الزمان وقطع المسافة. واذا كان وجود الزمان قابلاً للتقسيم الى آنات غير متناهية فوجود المسافة قابل للتقسيم الى اجزاء غير متناهية ايضاً، لأنّ مرور الزمان معادل لقطع المسافة. وفي هذه الحالة لو كان وقوع الحركة في الآن المفروض جائزاً، فلابد ان يجوز أيضاً وقوع الحركة في الجزء الذي لا يتجزأ، في حين يرفض الحكماء وجود الجزء الذي لا يتجزأ في عالم الخارج.

من الجدير بالذكر انّ معظم المتكلمين ـ وخلافاً للحكماء ـ يعترفون بوجود الجزء الذي لا يتجزأ والذي يدعونه بالجوهر الفرد.

اذن وعلى ضوء ما سبق يتضح انّ الجسم حينما يتحرك في الزمان الخاص فليس بالإمكان القول انه متحرك في الآن المفروض. واذا كان غير متحرك في الآن المفروض، ينبغي القول انه غير ساكن ايضاً فيه، لأنّ تقابل السكون والحركة من نوع تقابل العدم والملكة. وقد ثبت على صعيد تقابل العدم والملكة انّ الموضوع لا يتصف بعدم الصفة إلّا اذا كان لديه شأن الاتصاف بوجود تلك

الصفة، في حين ليس لدى الآن المفروض شأن الاتصاف بوجود الحركة.

اذن ينبغي القول انّ الجسم في الآن المفروض، لا متحرك ولا ساكن. وقد يُثار هنا السؤال التالي: ألا يعني خلو الجسم من الحركة والسكون، ارتفاع النقيضين حتى ولو كان ذلك في الآن المفروض؟

والاجابة على هذا السؤال بإمكانها ان تثير العديد من التساؤلات الفلسفية المهمة التي لا مجال لطرحها هنا. ما ينبغي ان نشير اليه هنا هو ما قيل من وجود تفاوت أساسي بين وعاء الاتصاف ووعاء الوقوع. وتم بحث هذه المسألة بالتفصيل في باب المعقولات الثانية. وخلاصة ما يمكن قوله هنا هو انّ الآن المفروض لا يخرج عن إحدى حالتين ازاء حركة وسكون الجسم؛ إما أن يقع وعاء اتصاف، او وعاء وقوع.

اذا عُدّ الآن المفروض وعاء اتصاف فلابد من القول بأن كل موجود جسماني، متصف بالحركة في الآن المفروض. اما إذا عُدّ الآن المفروض وعاء وقوع، فينبغي القول بأنّ اي موجود جسماني ليس متحركاً ولا ساكناً في الآن المفروض. وهذا الكلام لا يعني خلوّ الموجود الجسماني من الاتصاف بالحركة او السكون وذلك لاختلاف وعاء الاتصاف عن وعاء الوقوع. فاذا كان الموضوع خالياً في وعاء الوقوع من صفتين متناقضتين، فلا يستلزم ذلك خلوه في وعاء الاتصاف من هاتين الصفتين ايضاً.

ولتوضيح الاختلاف بين هذين المعنيين، لابد من دراسة كلام الحكماء في المعقولات الثانية. فهم يقولون: المعقولات الثانية وان تعرض في الذهن على المعقولات الاولى، غير ان اتصاف المعقولات الاولى بالمعقولات الثانية يتحقق في الخارج دائماً. فمعنى الامكان ـ مثلاً ـ والذي يُعدّ من المعقولات الثانية يعرض للموجود الممكن في الذهن، غير ان اتصاف الممكن بصفة الامكان يتحقق في الخارج دائماً. اي انّ ايّ موجود ممكن، هو موجود ممكن في الخارج، رغم عروض معنى الامكان على الموضوع في الذهن.

وهكذا يتضح وجود تفاوت أساسي بين وعاء الاتصاف ووعاء الوقوع في كثير من الموارد.

وما قاله الحكيم محسن الفيض الكاشاني بهذا الشأن مايلي:

«الحركة لا تقع في الآن وإلّا يلزم أن يكون بإزائه جزء غير متجزئ من المسافة لتطابقهما، وقد ثبت استحالته بالبراهين. فكل آن يُفرض في أثناء الحركة لا يتصف الجسم فيه بالحركة ولا بالسكون لأنّ تقابله معها تقابل العدم والملكة، ولاتصال الحركة، ولا يلزم من ذلك خلوّ الموضوع عنهما... والحاصل أنّ الآن إن أُخذ ظرفاً للاتصال فالجسم يتصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه، وإن جُعل ظرفاً لوقوع الحركة والسكون فلا يقع شيء منهما فيه، ولا يلزم خلوّ الموضوع عن الاتصاف بهما»[١].

من الجدير بالذكر انه حينما يقال انّ الحركة لا تقع في الآن المفروض، فالمراد بالآن هو الآن المفروض الواقع في نهاية الزمان. فمثلما لا تُحمل آثار الخط على النقطة لوقوعها في نهاية الخط، لا تُحمل ايضاً آثار الزمان عليها الآن المفروض لوقوعه في نهاية الزمان. فدور الآن المفروض يتمثل في وقوعه بين الماضي والمستقبل فاصلاً بذلك بينهما، وإن كان يلعب في نفس الوقت دور الاتصال بين الماضي والمستقبل ايضاً.

اذن يمكن القول: ما يصدق على الآن المفروض لا يصدق على الآن السيال قط لأنّ الأخير يلعب دور الفاعل ويرسم الزمان. ويمكن القول لأحد الاعتبارات انّ حقيقة الزمان في عالم الخارج ليست سوى الآن السيال، لأنّ الماضي قد مضى، والمستقبل لم يأت بعد، وما هو موجود لا ماض ولا مستقبل.

انّ ماهية الزمان من الماهيات المطلسمة والمعقدة في عالم الوجود وطالما اذهلت الكثير من المفكرين. وقد دفع هذا التعقيد والغموض بالبعض الى القول

---

١ ـ اصول المعارف، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

بتعذر بحثها عن طريق العقل والبرهان، واعتبروا الشهود الباطني هو الطريق الوحيد لمعرفة حقيقة الزمان.

وربما يرجع الابهام والتعقيد في ماهية الزمان الى الضعف في وجودها، لأنّ نمط وجود الزمان في الخارج يقوم على التدريجية وعدم القرار. كما ان اسلوب استخدام ذهن الانسان لوجود الزمان في الخارج يتمثل في انه ما ان يدرك لحظة منه حتى تقع في الماضي. والاشارة الحالية الى اللحظة الحاضرة تؤدي الى الوقوع في الماضي.

فقال القديس اوغسطين ـ الحكيم المسيحي المعروف في ذلك:

حينما لايسأله احد عن الزمان يعرف جيداً ما هو الزمان. وحينما يُسأل ما هو الزمان، لا يعرف ما هو الزمان قط. انه يستعمل أفعال الماضي والحال والمستقبل على الوجه الصحيح ولكنه لا يعرف حقيقتها[١].

1_ The Encyclopedia of philosophy, Vol 7-8, p. 126.

لابدّ في كل حركة أن يكون الموضوع فيها ثابتاً بوجوده

حقيقة الحركة، من جملة الحقائق التي بحثها الفلاسفة منذ العهود القديمة وطالما خضعت للنقض والابرام. ويُلاحظ في آثار الحكماء تعاريف مختلفة للحركة. فكل فيلسوف كان ينظر اليها من جهة ما ويبدي فيها رأياً على أساس فهمه لها. وكل ذلك الاختلاف نابع من تعقيد مبدأ الحركة والغموض الذي يلفه. والآراء والأقوال في الحركة كثيرة ومتنوعة ومضطربة الى درجة بحيث عدّها البعض نحواً من الوجود، وأنكر البعض الآخر وجودها في الخارج.

ومن الفلاسفة الذين انكروا حقيقة الحركة في الخارج وعدوا وجودها خلاف العقل: الفيلسوف القديم زينون الالياثي. وقد أقام هذا الفيلسوف عدة براهين لاثبات بطلان الحركة، وهي جميعاً معروفة في تأريخ الفلسفة ومسجلة في آثار الفلاسفة.

والنظرية المقابلة لنظرية زينون تقول بأنّ سائر عالم الكائنات ليس سوى مظاهر مختلفة للحركة. وهذه النظرية قديمة هي الاخرى. وكان بعض فلاسفة اليونان يرى انّ عالم الطبيعة نهر جار دائماً. وقد قال هراقليطس، الفيلسوف اليوناني الشهير: ليس بالإمكان الدخول الى النهر مرتين.

الحركة الخالدة المستمرة لموجودات هذا العالم، خضعت للدراسة بشكل مفصل في نظرية الحركة الجوهرية لصدر المتألهين. وجوهر هذا العالم ـ طبقاً لهذه النظرية ـ متحرك دائماً. وبما أنه ينبغي ان تتبع جميع المقولات العرضية للمقولة الجوهرية، فلابد ان تكون هذه المقولات متحركة. وحينما يكون الجوهر

وجميع المقولات العرضية التابعة له في الوجود متحركة، فليس بـالإمكان أنْ يُعدّ أي موجود ساكناً. فالحركة مهما كانت وفي اية مقولة تحققت تستلزم ستة عناصر:

والعناصر الستة الضرورية لتحقق الحركة هي:

١ـ مبدأ الحركة.

٢ـ منتهى الحركة.

٣ـ المحرك، اي علة الحركة.

٤ـ ما فيه الحركة، اي المسافة التي يقطعها المتحرك بحركته.

٥ـ ما لأجله الحركة، اي الشيء الذي تتحقق له الحركة.

٦ـ موضوع الحركة، اي موصوف الحركة.

ويُعدّ وجود الموضوع وبقاؤه من الضرورات العقلية في باب الحركة. فإذا لم يبق موضوع الحركة وتعرض للفناء، فليس بالامكان القول بأنّ الشيء قد ظهر بواسطة حركته من مرحلة القوة وبلغ مرحلة الفعلية، بل ان ما يجب قوله فقط هو انّ الموضوع كان موجوداً ثم فنى ووُجد موضوع آخر بوجود آخر، وهذا يعني انفصام سلسلة الاتصال بين الموجودات ومراحلها التكاملية.

اذن ينبغى القول بأنّ بقاء الموضوع في الحركة، امر غير قابل للانكار. وهذه المسألة واضحة جداً على صعيد انواع الحركات العرضية ولا يلاحظ وجود اي غموض فيها، لأنّ الحركة تجري بوضوح في المقولات العرضية الاربع ـاي الكم والكيف والوضع والمكان ـ وموضوعها ليس سوى جوهر الجسم.

والجوهر الجسمي ـالذي هو موضوع الحركة ـ يبقى محفوظاً دائماً في انواع الحركات العرضية الاربع. وما يتعرض للتغيير والتحول هو صفات الموضوع وحالاته المختلفة. ومعنى هذا الكلام هو ان الجسم يتحول من الصغير الى الكبير، ومن الحرارة الى البرودة، ومن القرب الى البعد، ومن الاعوجاج الى الاستقامة، غير انّ حالة الجسمانية تبقى محفوظة في جميع هذه الحالات.

الحركة في انواع المقولات العرضية على ضوء بقاء الموضوع ـ اي الجوهر الجسماني ـ قضية يعترف بها جميع الحكماء المسلمين. وإذا ما لوحظ اعتراض بهذا الشأن فإنه اعتراض غير جاد.

ما هو مختلف عليه بين الحكماء وأنكره معظم الفلاسفة قبل صدر المتألهين بشدة، هو الحركة في مقولة الجوهر. والذي دفع معظم الحكماء المسلمين الى رفض الحركة في الجوهر هو انهم كانوا عاجزين عن تفسير بقاء الموضوع منطقياً لأنه حينما يكون الجسم متحركاً في جوهره وذاته، فلابد ان يطرأ تغير على حقيقته الذاتية. وحينما تتغير حقيقة الشيء وذاته، فلن يبقى شيء آنذاك كموضوع بإمكانه ان يربط المستقبل بالماضي وفعلية الشيء بمرحلة قوته.

وعلى أساس هذا الإشكال، رفض ابن سينا واتباعه الحركة في الجوهر رفضاً باتاً. فهم يرون انّ الحركة بإمكانها ان توجد في أربع مقولات فقط. والمدهش في الأمر أنْ يحذو الحكيم اللاهيجي حذوهم أيضاً في رفض الحركة في الجوهر رغم انه من ابرز تلامذة صدر المتألهين.

والسبب في رفض الحركة في الجوهر من قبل الحكيم اللاهيجي هو أنّ بقاء الموضوع في هذا النوع من الحركة أمر غير قابل للاثبات. اذن لو كان بالامكان اثبات بقاء الموضوع في الحركة الجوهرية اثباتاً محكماً، فلن تبقى هناك ذريعة لرفض الحركة الجوهرية.

بقاء الموضوع في الحركة الجوهرية

الموجود الجسماني ذو مراتب مختلفة وصور عديدة في حركته الجوهرية، وهذه المراتب في حالة تغير مستمر. ولكن هناك قدر جامع بين مختلف هذه المراتب والصور، ويتمثل هذا القدر الجامع في سنخ وجود الصورة. فصورة الشيء الجوهري ذات عرض وجودي عريض وشخصية واسعة. ويبقى وجود الصورة الجوهرية محفوظاً في جميع مراحل الحركة، لأنّ ما يقبل التغيير بنحو

الاتصال ليس سوى مختلف افراد الجوهر. ومعنى هذا الكلام هو ان الموجود الجسماني في حالة حركة دائمة من مرحلة جوهرية لأخرى. بتعبير آخر: الموجود الجسماني ذو حدود جوهرية لا تحصى، وهو في حالة حركة من حد الى حد آخر. وتؤلف هذه الحدود الواقعة في مسار الحركة، مختلف مراحل الجوهر.

اذن يمكن القول: انّ حفظ وحدة الشخص الموجود، هي التي تحفظ بقاء الموضوع في مختلف مراحل الحركة الجوهرية. ويحصل هذا الحفظ إما عن طريق الوحدة العقلية للفاعل المدبر او عن طريق الوحدة الابهامية للقابل الصرف.

الوحدة العقلية للفاعل المدبر عبارة عن إحاطة العقل الفعال بجميع التحولات والتغيرات الحاصلة للموجود في الحركة الجوهرية. والوحدة الابهامية للقابل عبارة عن وحدة الهيولى الاولى. ما يمكن ان يمنح التشخص للهيولى الاولى، هي فقط صورة من الصور الجوهرية التي لا تحصى. وما يتحول خلال مختلف المراحل والمراتب التي لا تحصى، هي خصوصية كل صورة من تلك الصور.

اذن ينبغي القول انّ جميع مراحل الجوهر التي لا تحصى، موجودة بوجود متصل واحد. ولهذا الوجود المتصل الواحد في مرحلة القوة، انواع مختلفة ومراحل لا تحصى. وتؤلف المعاني الذاتية والفصول المنطقية في مختلف الانواع، مراحل مختلفة ومظاهر عديدة لهذا الوجود المتصل الواحد. ولهذا يُقال مثلاً: يطوي الانسان منذ ولادته وحتى وفاته مراحل مختلفة، حيث تبقى شخصية الانسان محفوظة في جميع هذه المراحل، بحيث لو مارس في عنفوان شبابه -مثلاً- عملاً ما -خيراً كان ام شراً- فانه يبقى مسؤولاً عنه حتى آخر عمره، لأنّ شخصية الفرد في نهاية العمر ليست سوى نتيجة وتتمة لشخصيته في بداية العمر.

اذن موضوع الحركة في هذه الحركة الجوهرية والذاتية التي يتكامل بها الانسان، هو شخصية الانسان والتي تبق محفوظة في مختلف مراحل الحركة.

ما ذهب اليه الفيض الكاشاني بهذا الشأن هو:

«لابدّ في كلّ حركة (في أي مقولة وقعت) أن يكون الموضوع فيها ثابتاً بوجوده وتشخّصه، وتتبدّل عليه أفراد تلك المقولة، يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر، مخالفة نوعيّة أو صنفيّة، إلّا أنّه يكفي في بقاء الموضوع إنحفاظ وحدته الشخصية بوحدة عقلية فاعلية نورية كالعقل المدبر المعتنى بكلاة الشّخص وحفظه في مراتب التطورات والتقلبات في النشآت أو بوحدة إبهاميّة قابليّة، كوحدة المادة الأولى، فإنها يكفي في تشخّصها وجود صورة ما وكيفيّة ما وكميّة ما وهكذا؛ ويجوز التبدل له في خصوصيات كل منها. فهذه الأفراد الغير المتناهية إنما توجد بوجود واحد إتصالي له حدود غير متناهية بالقوة، بحسب حدود مفروضة فيه...»[1].

---

١ ـ اصول المعارف، ص ١٠٢.

حصول العلة عند حصول المعلول واجب

هذه القاعدة قانون عقلي، وتعد من اولى قواعد الفكر البشري. وحاول بعض الفلاسفة كالفيلسوف الانجليزي «هيوم» النيل من اعتبار هذه القاعدة وصحتها، إلّا انّ إصرارهم على إنكار قانون العلية، تعبير في الحقيقة عن صحة هذا القانون واعتباره. لأنّ هؤلاء لو كانوا صادقين في مساعيهم، لأدركوا أنّ هذه المساعي نفسها بامكانها ان تكون علة لإثبات ما كانوا يدّعونه. ومعنى هذا الكلام هو: لو لم تعترف هذه الفئة بنوع من الارتباط الوجودي على صعيد العلية والمعلولية بين نفس هذه الجهود وإثبات مدّعاها، لما لجأت الى هذا العمل ولما أصرت عليه.

وهكذا نلاحظ انّ الذين هبّوا لرفض قانون العلية وإنكاره، انبروا في الواقع لمحاربة قانون العلية بقانون العلية، لأنّ اي استدلال على إنكار هذا القانون لابد أن ينتهي الى إثباته. فمن لا يؤمن بوجود ارتباط علّي ومعلولي بين الاستدلال والنتيجة، فليس بمقدوره الاعتماد على هذا الاستدلال والاستناد اليه.

اذن ينبغي القول بأنّ رفض قانون العلية في العالم اشبه بالمزاح والهزل، إذ لا يُتاح لأي أحد الهروب من قبضة هذا القانون والخروج عن دائرته. ويتصور البعض ان الحصول على صحة واعتبار قانون العلية لا يتحقق إلّا عن طريق التجربة والاستقراء، ولكن لو خضعت هذه الفكرة للدقة لاتضح انّ اعتبار اية تجربة يقوم على اساس قانون العلية، على العكس تماماً مما يقولون. فلو لم يؤمن الشخص المجرب بمبدأ قانون العلية لما كان بمقدوره ان يتوقع من تجربته أية

نتيجة، لوجود نوع من الارتباط العلي والمعلولي بين التجربة والنتيجة. ومبدأ الاعتقاد بوجود الارتباط بين التجربة ونتيجتها هو المصدر لكل جهد على هذا الصعيد. وعلى هذا الأساس يمكن القول أنّ اي عمل يتم انطلاقاً من العقل، لا يعبّر سوى عن الايمان الراسخ بقانون العلية.

ولا شك في ان التجربة والاستقراء مصدر لكثير من الادراكات في الانسان، ولكن ينبغي عدم تجاهل الأمر الآخر وهو انّ تأثير التجربة والاستقراء في ظهور بعض الادراكات، يتم على سبيل الإعداد لا الانتاج. اي انّ بامكان المرء التوصل الى بعض القوانين العقلية اعتماداً على التجربة والاستقراء، غير انّ تأثير التجربة والاستقراء لا يتعدى حالة إعداد النفس الناطقة لادراك الكليات والقوانين العقلية. وحينما تصبح النفس الناطقة على استعداد لادراك الكليات، تتضح الحقائق الكلية في باطنها.

الشيخ ابن سينا، ممن يعتبر المجربات من الامور البديهية ويقول بأنّ النفس الناطقة تصدق بنتائج التجارب بدون اية واسطة اخرى. ولكنه يعتقد في ذات الوقت بأن التجربة وإن تمت عن طريق الحس غير انّ التصديق بها يقع بمساعدة القياس، فيقول في ذلك:

«المجرّبات هي أمور أوقع التصديق بها الحسّ بشركة من القياس وذلك أنّه إذا تكرر في إحساسنا وجود شيء لشيء مثل الإسهال للسقمونيا والحركات المرصودة للسماويات تكرر ذلك منا في الذّكر وإذا تكرر من ذلك في الذّكر حدثت لنا منه تجربة بسبب قياس إقترن بالذّكر وهو أنه لو كان هذا الأمر كالإسهال مثلاً عن السقمونيا إتفاقياً عرضياً لا عن مقتضى طبيعته لكان لا يكون في أكثر الامر من غير إختلاف حتى إنّه إذا لم يوجد ذلك إستندرت النفس الواقعة، فطلبت سبباً لما عرض من أنّه لم يوجد وإذا اجتمع هذا الإحساس وهذا الذّكر مع هذا القياس اذعنت النفس بسبب ذلك التصديق بأنّ

السقمونيا من شأنها إذا شربت أن تسهل صاحبها»[١].

على ضوء ما سبق يتضح انّ قانون العلية والمعلولية لا يتم الحصول عليه عن طريق التجربة، وانما التجربة بحاجة في اعتبارها الى القياس. لأنـه لو لم تخضع المشاهدات التجربية المتكررة، للدراسـة ضـمن إطـار القـياس ـ الذي يحكي عن قانون العلية باستمرار ـ فلن تتصف بنتيجة التجربة، وذلك لوجود احتمال الصدفة في المشاهدات حتى وإن كانت متكررة. ما يمكن ان يقضي على احتمال الصدفة، هو ضم القياس الى المشاهدات المتكررة.

اذن فالتجربة التي لا ينضم اليها قـياس حـاك عـن قـانون العـلية، ليس بامكانها ان تتسم بالاعتبار. وفي مثل هذه الحالة كيف يُزعم انّ قانون العلية لا يُستحصل إلّا عن طريق التجربة؟

لاريب في تأثير التجربة والمشاهدة على ادراك قانون العلية بـنحو إعـداد النفس الناطقة، غير انّ قانون العلية والمعلولية لا يمكن ان يكون نتاجاً مباشراً لسلسلة من المشاهدات المتكررة.

اذن لابد من البحث عن منشأ آخر لقانون العلة والمـعلول. وقـد تحـدث فلاسفة الشرق والغرب كثيراً على هذا الصعيد وبحثوا هذه المسألة من مختلف الجهات، وما نريد بحثه هنا هو بعض الاصول النـظرية التي أقـرّها الحـكماء المسلمون واستخدموها في آثارهم.

ما ذهب اليه الامام الفخر الرازي بهذا الشأن ما يلي:

«الفصل الخامس في وجوب حصول العلة عند حصول المعلول؛ (المعلول) لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم، فلما ترجح أحد طرفيه على الآخر احتاج الى المرجح. ولابد ان يكون ذلك المرجح حاصلاً حال حصول ذلك الترجيح وإلّا لكان الترجيح غنياً عنه، ثم المرجح لما امتنع ان يكون عـدمياً وجب أن

١ ـ النجاة، ص ٦١.

يكون ثبوتياً، فإذاً لابد من حصول المرجح حال حصول الترجيح، وذلك هو المطلوب»[١].

وهكذا نرى كيف فسّر الامام الفخر الرازي في هذا الفصل من كتابه مبدأ بديهية عدم جواز وجود المعلول بدون وجود العلة بمبدأ بديهي آخر هو: عدم جواز الترجيح بدون مرجح.

ومن آثار هذا النمط من التفكير هي: مثلما يحتاج المعلول في ظهوره الى علة، كذلك يحتاج في بقائه الى علة ايضاً، لأن بقاء الشيء لا يعني سوى استمرار ترجيح وجوده. ومن الواضح انه ما دامت حالة ترجيح الوجود في الشيء، فلابد ان يثبت وجود مرجحه ايضاً.

وقد استُخدمت كلمة «العلة» بمعنيين مختلفين في آثار الحكماء المسلمين وهما:

١ ـ العلة هي الشيء الذي يستلزم وجوده وجوب علة اخرى، وعدمه وجوب عدم آخر.

٢ ـ العلة هي الشيء الذي يعتمد عليه وجود شيء آخر. وهي قسمان: علة تامة، وعلة ناقصة. وقال السبزواري في العلة بالمعنى الثاني:

انّ الذي الشيء اليه افتقرا فعلَّة والشيء معلولاً يُرى[٢]

وقسّم السبزواري العلل الى اربعة انواع على أساس كونها من علل قوام الماهية او من علل الوجود. وهذه الانواع كالتالي:

١ ـ العلة الصورية.

٢ ـ العلة المادية.

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤٧٧.

٢ ـ شرح المنظومة، ص ١١٢.

٣ـ العلة الغائية.

٤ـ العلة الفاعلية.

وتـقسم العـلة الفـاعلية الى ثمـانية انـواع بحسب كـيفية الفـعل لا مجـال لاستعراضها.

ومما يجدر ذكره ان العلة والمعلول، من المفاهيم الأُولية التي ترتسم في الذهن بدون اية واسطة.

حصول المعلول عند حصول العلة واجب

انّ تخلف المعلول عن علته التامة، امر ليس بمقدور العقل ان يأخذ به قط، لأنّ تخلف المعلول عن العلة التامة بمعنى عدم وجود قانون العلية في العالم. وبذلك يمكن القول: مثلما يتعذر وجود المعلول بدون وجود العلة في هذا العالم، يتعذر كذلك وجود العلة التامة بدون وجود المعلول، فمتى ما وُجدت العلة، وُجد المعلول أيضاً.

اذن اذا تعذر تخلف المعلول عن العلة التامة، فكيف يمكن تبرير أزلية البارئ تعالى ازاء حدوث العالم؟ فالله تعالى مبدأ الخلقة، والازلية والضرورة في الوجود، من الصفات التي لا تنفك عنه. هذا من جهة، ومن جهة اخرى فالعالم بجميع شؤونه، مخلوق من قبله تعالى، والحدوث والمسبوقية بالعدم خصوصية لا تنفك عن هذا العالم، إذن فكيف يرتبط الحدوث والمسبوقية بالعدم، بالأزلية وضرورة الوجود؟

بتعبير آخر: المخلوق الذي هو حادث ومسبوق بالعدم، كيف يرتبط بالخالق في الأزل؟ فعالم الوجود حادث ومعلول، وصفة الحدوث تحكي عن عدمه قبل حدوثه، في حين تدل صفة المعلوم على عدم التخلف عن العلة في الأزل، فكيف يمكن تفسير ذلك؟

وهذا السؤال طالما كان مُثاراً بين المتكلمين والحكماء المسلمين بمختلف الصور.

وأثار الامام الفخر الرازي هذه المسألة بالشكل التالي: انّ تأثير الله تعالى في

غيره بصفته مبدأ الخلق، لا يخرج عن الحالات الثلاث التالية:

١ـ تأثيره تعالى في غيره، يتم بواسطة ذاته التي لا مثيل لها.

٢ـ تأثيره تعالى في غيره، يتم بواسطة اللوازم الذاتية لوجوده.

٣ـ تأثيره تعالى في غيره، يتم بواسطة الأمر الذي لا يُعدّ من اللوازم الذاتية لوجوده تعالى.

فاذا كان تأثيره تعالى في غيره، وفق الحالة الاولى او الثانية، يلزم ان تكون ذات الحق تعالى في حالة تأثير وفعل بصورة مستمرة ودائمة، لوجود ما هو منشأ التأثير ومبدأ الفعل بشكل مستمر، ولابد حينذاك من وجود اصل التأثير والفعل. والدليل على ذلك هو: متى ما وُجد منشأ التأثير ومبدأ الفعل دائماً، فلن يخرج صدور الفعل عن الصورتين أدناه:

١ـ صدور الفعل عن المبدأ الكامل بنحو الامكان.

٢ـ صدور الفعل عن المبدأ الكامل بنحو الضرورة والوجوب.

ولاريب في انّ صدور الفعل عن المبدأ الكامل لو كان بنحو الإمكان، فلابد ان يحتاج الى العلة، إذ يتعذر ترجيح احد طرفي الأمر الممكن، بدون مرجح خارجي. ومعنى هذا انّ المبدأ الكامل لا يؤثر بدون وجود مرجح خارجي، وهذا ما لا ينطبق مع الفرض. فالفرض هو انّ مبدأ الفعل كامل من جميع الجهات وغير محتاج الى غيره قط. والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذه المقدمات هي صدور الفعل عن المبدأ الكامل بنحو الضرورة والوجوب دائماً.

لكن لو قال أحد بأنّ صدور الفعل عن المبدأ الكامل لا يتم لا عن الطريق الاول ولا عن الطريق الثاني، وانما عن الطريق الثالث، اي تأثيره تعالى في غيره بواسطة الأمر الذي لا يُعدّ من اللوازم الذاتية لوجوده، فيُقال في مثل هذه الحالة: هل هذا الأمر الذي ليس من اللوازم الذاتية لوجود الباريءُ تعالى وواقع واسطة لفعله، حادث ام قديم؟ فالقول بأنه قديم، ليس يثير إشكال تعدد القدماء فحسب وانما لا يحل المشكلة ايضاً، بل تبق مشكلة ربط الحادث

بالقديم قائمة. اما اذا قيل بأنه حادث، فلابد ان يتكرر السؤال حول طبيعة حدوثه وكيفية ارتباط هذا الحدوث بالعلة القديمة في الأزل مرة أخرى. ومهما كانت الاجابة، فلابد ان ينبثق منها سؤال آخر، وتستمر سلسلة السؤال والجواب الى مالا نهاية. ولابد في هذه الحالة من انتهاء هذه السلسلة الى الواجب بالذات، وحينذاك لابد ان يتم فعله تعالى بنحو الضرورة والوجوب.

وانبرى بعض المتكلمين للدفاع عن معنى حدوث عالم الخلقة فقالوا: الله تعالى فاعل مختار، ومن الممكن ان يوجِد شيئاً معيناً في وقت معين باختياره القديم الازلي. اي انه وإن كان نفس الاختيار قديماً وأزلياً، غير ان الأمر المختار ليس بالضرورة ان يكون ازلياً او قديماً، إذ توجِب المصلحة الواقعية وقوع فعل الفاعل الواجب في وقت معين.

وتبدو فكرة المتكلمين هذه جميلة في ظاهرها، إلّا انها لم تُجب على السؤال التالي: اذا كان الله تعالى يختار فعله المعين في وقت معين، فهل بإمكانه ان يختار نفس الفعل في وقت آخر؟

اذا قيل انه تعالى ليس بإمكانه يفعل ذلك الفعل المعين في الوقت المعين، في وقت آخر، فمعنى هذا انه تعالى مجبر في فعله، وهو ما لا ينسجم مع المعايير العقلية، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. اما إذا قيل بأنّ الفعل الذي يفعله تعالى في وقت معين، من الممكن ان يفعله في وقت آخر، فلابد ان نجابه الإشكال التالي وهو ان القيام بالفعل في وقت معين وترجيح ذلك الوقت على سائر الأوقات بحاجة الى مرجح خارجي، لتعذر الترجيح بدون مرجح عقلياً.

عرض الإشكال

لو قال أحد انّ ترجيح وقت معين للقيام بالفعل، يتم على اساس اختيار آخر، فلابد ان يواجه مشكل التسلسل، لأنّ السؤال الذي يُثار حول الاختيار الأول يُثار حول هذا الاختيار ايضاً، واستمرار سلسلة الأسئلة والإجابات الى

مالا نهاية. والطريق الوحيد للتخلص من مشكل التسلسل هو ضرورة انتهاء سلسلة الاختيارات بالارادة الأزلية. وعلى صعيد الارادة الأزلية، يمكن القول: بالرغم من انّ المرجح الخارجي لا معنى له على هذا الصعيد غير انّ المشكل الأول يبقى على قوته، اذ يلزم عن الأزلية ان يكون الله تعالى مجبراً في فعله. مضافاً الى ذلك يبقى السؤال عن طبيعة الارتباط بين المعلول الحادث والعلة القديمة في الأزل، بلا إجابة. وللإجابة على هذا السؤال المثير للجدل، انقسم المتكلمون الى فئات، أجابت كل فئة منها بطريقتها الخاصة.

الإجابة الاولى

ترى فئة من المتكلمين انه حينما يكون هناك طريقان متساويان للقيام بعمل ما، فالشخص المختار بإمكانه انتخاب احدهما دون ان يكون هناك ما يرجح احدهما على الآخر. اي انّ هذا الفريق من المتكلمين يجيز ترجيح أحد أمرين متساويين بالنسبة للشيء الواحد بدون وجود أي مرجح خارجي. ومن الامثلة التي ضربوها للبرهنة على صحة فكرتهم المثال التالي: حينما يهرب أحد من خطر يتهدده ثم يجد في حال هروبه طريقين متساويين من جميع الوجوه، فإنه يتخذ أحدهما رغم عدم وجود ما يرجحه على الطريق الآخر، فالشيء المهم عنده في تلك اللحظات هو انقاذ حياته من الخطر لا غير.

الإجابة الثانية

يقول فريق آخر من المتكلمين بأنّ صفة الارادة في حد ذاتها مرجحة، والشخص المختار بإمكانه ان يختار بإرادته ما يريده بدون ان يحتاج الى مرجح خارجي. بتعبير آخر: يعتقد هذا الفريق انّ خصوصية الترجيح او الانتخاب، من اللوازم الذاتية لصفة الارادة. ومعنى هذا الكلام ان صفة الارادة لا تُعدّ إرادة للانسان إلّا حينما ترجّح شيئاً وتختاره. وعليه ينبغي القول بما أنّ خاصية

الترجيح او الانتخاب من اللوازم الذاتية لصفة الارادة، فانها مستغنية عن العلة الخارجية، اذ انّ «الذاتي لا يعلل».

بتعبير آخر: يرى هذا الفريق: مثلما لا يمكن اقتطاع خاصية الكشف والادراك عن صفة العلم، كذلك لا يمكن اقتطاع خاصية الترجيح او الانتخاب عن صفة الارادة. فصفة العلم لا تُعدّ علماً إلّا إذا كانت متميزة بالكشف عن عالم الخارج وتسليط الضوء على الواقع. كذلك لا تُعدّ صفة الارادة ارادة للانسان إلّا اذا اتصفت بصفة الترجيح او الاختيار بشكل صريح.

وينجم عن هذا النمط من التفكير انّ الشخص المختار بإمكانه ان يختار طريقه ويرجّح فعله دون أن يأخذ المرجحات الخارجية بنظر الاعتبار. وقد قال الامام الفخر الرازي بهذا الشأن:

(ومنهم من قال) كون الارادة صفة مرجحة، صفة نفسية لها، والصفة النفسية لا تعلل، كما لا يعلل كون العلم علماً والقدرة قدرة»[١].

الإجابة الثالثة

يقول فريق آخر من المتكلمين في الإجابة على السؤال المذكور انّ الله تعالى عالم بجميع المعلومات، فهو يعلم كل شيء وليس بإمكان اي شيء ان يخرج عن دائرة علمه. ومعنى هذا الكلام هو ان الله تعالى يعلم ما هي المعلومات التي تتحقق في العالم وما هي التي لا تتحقق قط. ولذلك فهو يريد ويختار ما يعلم انه سيتحقق، لأنه اذا لم يتحقق لانقلب علم الله تعالى الى جهل. وكذلك فهو لا يريد ولا يختار ما يعلم انه لا يتحقق لأنّ ارادة الله لا تتعلق بالمحال.

ومما ذهب اليه الامام الفخر الرازي بهذا الشأن ما يلي:

«(ومنهم من قال) ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أي

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤٧٩.

المعلومات ستقع وأيـها لا تقع. وما علم منـه أنه سيقع يكون واجـب الوقوع لأنه لـو لم يقـع لانقلـب علمه جهلاً. وإذا كـان هو مـتعيناً للـوقوع وغـيره ممتنـع الوقـوع لاجرم يريد ما يعلم أن يقع ولا يريد غـيره لأنّ ارادة المحـال محال»[١].

الإجابة الرابعة

يرى فريق آخر من المتكلمين ان الحل الوحـيد لحـل ذلك المشكـل هـو المصلحة الواقعية في فعل الله تعالى. فهم يـعتقدون انّ أفـعال الله تـعالى ذات مصالح واقعية، وان كانت تلك المصالح خافية عن نظر الانسان. ولهـذا يمكـن القول بوجود نوع من المصلحة في اللحظة الاولى للـخلق غـير مـوجودة في غيرها من الأوقات. وعلى هذا الأساس لابد ان يكون خلق العالم قد جرى على اساس تلك المصلحة. وبما أنّ تلك المصلحة خاصة بأولى لحظات الخلق، فمن المتعذر ايجاد العالم في غير تلك اللحظة. ومصلحة لحظة خلق العـالم مـهما كانت، فهي معلومة عند الله ومجهولة عند المخلوقات.

وهكذا يتضح انّ تخصيص لحظة معينة للخلق، لم يكن ليتم بدون مرجـح، والمرجح هو المصلحة التي يعرفها الله ولا يعرفها الانسان.

وأورد الفخر الرازي هذا الرأي بالشكل التالي:

«ومنهم من قال انّ افعال الله تعالى غير خالية من المصالح وإن كنا لا نعلم تلك المصالح. فتخصيص البارئ تعالى ايجاد العالم بوقت معين لأجل أنه تعالى عالم بأنّ حصول العالم في ذلك الوقت يتضمن مصلحة. ولو وقع العالم في غير ذلك الوقت لما حصلت تلك المصلحة»[٢].

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ نفس المصدر.

الإجابة الخامسة

اقترح بعض المتكلمين طريقاً آخر للحل فقالوا: بالرغم من كون مبدأ الخلق أزلياً وبلا بداية، غير انّ عدم ايجاد العالم في الأزل لا يُعدّ من شؤون أزلية مبدأ الخلق. فعدم صدور الفعل عن المبدأ في الأزل، شيء متصل بنفس الفعل، لأنّ الفعل في ذاته وماهيته عبارة عن الشيء الذي لديه بداية.

فليس من الممكن تصور معنى الفعل بدون أن تكون له بداية، على العكس بالضبط من معنى الأزل. فالأزل هو الشيء الذي لا يمكن تصور أية بداية له. ولذلك ليس بامكان الفعل او الايجاد ان يكون أزلياً، لأنّ الأزلية تعني اللا بداية، في حين لا يتحقق الفعل بدون بداية.

وهذا الرأي اورده الفخر الرازي كما يلي:

«ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه في الأزل ليس لأمر يرجع الى الفاعل، بل لأمر يرجع الى الفعل من حيث انّ الفعل ما له أول، والأزل ما لا أول له. والجمع بين الأولية وعدم الأولية متناقض، فلهذا المعنى لم يوجد»[١].

ان المشكلة الجوهرية على صعيد ربط الحادث بالقديم، تتبلور بصيغة السؤال التالي: لماذا تقع لحظة الخلق في «لا يزال»، في حين يقع مبدأ الخلق في «لم يزل»؟ ويمكن ان يطرح هذا السؤال بالشكل التالي ايضاً: اذا كانت العلة التامة موجودة دائماً وخلقة العالم التي هي معلولة لتلك العلة غير موجودة دائماً، فكيف بإمكان الـ«لا يزال» الذي هو عبارة عن خلقة العالم، الارتباط بالـ«لم يزل» الذي هو العلة التامة؟

ومن الواضح انه اذا لم يتم العثور على تفسير منطقي ومعقول للارتباط بين الـ«لا يزال» اي الحادث والـ«لم يزل» اي القديم، لظلت مشكلة تخلف المعلول

---

١ ـ نفس المصدر.

عن العلة التامة قائمة، وهي مشكلة غير قابلة للحل. ولو تنازل أحد وأخذ بتخلف المعلول عن العلة التامة، لأنكر قانون العلية، والمنكر لقانون العلية يغلق الباب بوجه إثبات الصانع.

ولهذا السبب نشاهد المتكلمين قد بذلوا جهوداً كبيرة ومتواصلة من أجل ايجاد حلّ لهذه المعضلة، فكانت الإجابات الخمس أعلاه جزءاً من تلك الجهود.

الحكماء في مقابل المتكلمين

لم ترق أفكار المتكلمين وإجاباتهم وطرق استدلالهم للحكماء، ولذلك وقفوا بوجوههم وعبّروا عن انتقادهم لعقائدهم. ومن الواضح انّ الحكماء كانوا اكثر موضوعية ومنطقية في تعاملهم مع تلك المشكلة وكذلك من حيث طريقة استدلالهم وإجابتهم.

وكان انتقادهم للاجابة الاولى للمتكلمين كما يلي: اذا كان الترجيح بدون مرجح جائزاً ولو في مورد واحد، للزم ظهور الفوضى والتخبط في عالم العقل والفكر، ولأُغلق باب الاستدلال الى الابد، وذلك لقيام الاستدلال المنطقي على اساس قانون العلية. ولو جاز الترجيح بدون مرجح لفقد قانون العلية اعتباره الأمر الذي يؤدي الى استحالة إثبات الصانع.

ثم أضاف الحكماء بعد ذلك: ليس بإمكان مثال واحد ان ينقض قانون العلية المعتبر عقلياً. مضافاً الى ذلك ان كل ما جاء في ذلك المثال ليس سوى هرب الشخص من خطر مداهم وانتخابه حين هروبه لأحد طريقين كانا متماثلين من جميع الجهات. فما لا شك فيه ان هذه الحادثة ظاهرة خارجية، غير ان اختيار أحد الطريقين من قبل الشخص الهارب من الخطر، أمر مجهول. اذن فكيف يمكن نقض قانون عقلي معتبر بحادثة جزئية مجهولة فيها طبيعة الانتخاب؟

ما يمكن قوله هنا بمقتضى العقل المنطقي هو انّ القانون العقلي باق على قوته، وحتى هذه الحادثة لا تخرج عن دائرة شموله ايضاً، لأنّ الهارب من الخطر حين مواجهته للطريقين واختياره لأحدهما، لابد ان يكون قد اعتمد في عمله هذا على مرجح خارجي وان لم يكن بإمكانه الاشارة اليه وتعريفه للآخرين. وقد أصر بعض الحكماء على قانون عدم الترجيح بدون مرجح الى درجة بحيث قالوا: إذا لم يكن لدى الشخص الواقف على مفترق طريقين مرجح خارجي يرجح أحدهما، فانه سيظل باقياً على ذلك المفترق الى آخر عمره دون ان يقطع خطوة واحدة.

وردّوا على اجابة المتكلمين الثانية: اذا كانت صفة الارادة في حد ذاتها مرجحاً، ولو كان الترجيح خاصية ذاتية للارادة، فلا يعني هذا أن ترجيح هذا الأمر بالخصوص خاصية ذاتية للارادة. بتعبير آخر: يُعدّ الترجيح، خاصية ذاتية للارادة، ولا يُعدّ ترجيح شيء خاص في الخارج عاملاً خارجياً ومنشأ لظهور حالة الترجيح في الارادة.

ما اورده الفخر الرازي بهذا الشأن ما يلي:

«وأما قوله ثانياً كون الارادة مرجحة صفة نفسية، فنقول كون الارادة مقتضية للترجيح هب إنه أمر ذاتي، وأما هذا الترجيح فلا...»[١].

ولم تبق الاجابة الثالثة للمتكلمين بدون رد ونقد من قبل الحكماء لأن فكرة المتكلمين تقوم على ما يلي: ان الله يريد ويختار ما يعلم بتحققه، ولا يريد ما يعلم انه لا يتحقق قط.

وأشكل الحكماء على هذه الفكرة كما يلي: انّ علم الله تعالى بتحقق الشيء في وقت معين تابع لهذه الحقيقة وهي انّ ذلك الشيء سيقع في ذلك الوقت المعين. ومن جانب آخر فإنّ تحقق الشيء في وقت معين يعني ان الله تعالى قد أراد

---

١ ـ المصدر السابق، ص ٤٨٠.

تحقق ذلك الشيء في ذلك الوقت المعين. اذن لو كانت ارادة الله في تحقق شيء ما في وقت معين تابعة لعلمه بتحقق ذلك الشيء في ذلك الوقت، لاستلزم ذلك الدور المحال، لأنه وطبقاً لما قاله المتكلمون يعتمد علم الله بتحقق الشيء في الوقت المعين على معلومية ذلك الشيء لله.

هذا الرد أورده الامام الفخر الرازي كما يلي:

«وأما قوله ثالثاً انه تعالى يريد ما يعلم أنه سيقع فنقول: علمه تعالى بوقوعه في وقت كذا يتبع لكون ذلك الشيء متعين الوقوع في ذلك الوقت المعين. وتعين وقوعه في ذلك الوقت يتبع بقصده الى ايقاعه في ذلك الوقت. فلو كان قصده الى ايقاعه في ذلك الوقت تبعاً لعلمه بحصوله في ذلك الوقت، لزم الدور»[١].

ولا يخفى انّ علم الله تعالى وارادته، من المسائل الأساسية في الحكمة الالهية. وللحكماء كلام طويل ومسهب في علم الله وطبيعته. ويمكن تلخيص آرائهم بهذا الشأن في أحد عشر رأياً. ونفهم من كلمات الامام الفخر الرازي انّ الاشكال الذي اثاره الحكماء على كلام المتكلمين على صعيد علم الله تعالى، لا يتمتع بالاعتبار إلّا اذا لم نعتبر علم الله تعالى علماً حضورياً ولم نعتبر إحاطته إحاطة عينية وقيومية بجميع الموجودات، لأننا لو اعتبرنا علم الله بالموجودات علماً حضورياً وإحاطته إحاطة عينية وقيومية، فلا معنى لما ذهب اليه الحكماء.

ومما يجدر ذكره انّ الحكماء، قد بذلوا جهوداً كبيرة لتفسير طبيعة علم الله تعالى بمعلوماته. غير أنّ صدر المتألهين أتى بحل جديد على هذا الصعيد كما هو في سائر المسائل الفلسفية، وذلك من خلال القاعدة القائلة: «بسيط الحقيقة كل الأشياء».

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٤٨٠.

كيف تربط المصلحة الواقعية الحادث بالقديم؟

رأينا في الاجابة الرابعة للمتكلمين انهم قد اعتبروا المصلحة الواقعية لفعل الله تعالى هي الحل الوحيد لمشكلة ربط الحادث بالقديم. فهم يرون انّ في لحظة الخلقة الاولى مصلحة واقعية لا توجد في سائر الأوقات، وهذه المصلحة الواقعية الخافية عن نظر الانسان بمثابة مرجح فعل الله وعلة اختصاص الخلقة باللحظة الاولى.

ويرفض الحكماء هذا الكلام ويقولون بأنّ المصلحة الواقعية في فعل الله لا تخرج عن الحالتين أدناه:

١ـ مصلحة واقعية من لوازم ذات فعل الله.

٢ـ مصلحة واقعية من غير لوازم ذات فعل الله.

وتظهر المصلحة الواقعية في الحالة الاولى من فعل الله، سواء كان هذا الفعل في اللحظة الاولى او في سائر الاوقات. ومعنى هذا الكلام هو انه ليس بمقدور أية لحظة خاصة ان تختص بالخلقة، لأنّ المصلحة الواقعية تترتب على فعل الله فقط لا على أي شيء آخر. وبذلك ليس بإمكان المصلحة الواقعية ان تكون مرجحة فترجح فعل الله للحظة الخلقة الاولى، لأنّ تلك المصلحة متساوية ازاء جميع اللحظات.

اما اذا قال أحد بأنّ المصلحة الواقعية ليست من لوازم ذات فعل الله، ففي هذه الحالة يحتاج حمل المصلحة الواقعية على فعل في لحظة الخلق الاولى الى مرجح. وبذلك يمكن القول بأنّ المشكل الأساسي ـوهو السؤال عن المرجح في لحظة الخلق الاولى ـ لا زال باقياً على قوته إلّا إذا قيل بأنّ الخلقة ليست بداية، وانّ فعله تعالى دائمي وايجاده سرمدي.

ما أورده الفخر الرازي بهذا الشأن كالتالي:

(وأما قوله رابعاً) إنما خصصه بذلك الوقت رعاية لمصالح العباد، (فـنقول):

المصلحة المترتبة على حصوله في ذلك الوقت إما أن تكون من لوازم ذلك الفعل، فحينئذ يترتب عليه متى وُجد، وما يكون كذلك لا يكون مرجحاً بوقت دون وقت. وإما أن لا تكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ ترتُّب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الأوقات، من قبيل الجائزات، فننقل الكلام الى انه: لماذا ترتب حصول المصلحة في ذلك الوقت ولم يترتب في وقت آخر؟»[١].

معنى الحدوث كامن في ذات الفعل

آخر الحلول على صعيد ربط الحادث بالقديم وأهمها هو ما قيل من تعذر تصور معنى الفعل بدون ان تكون لديه بداية. ومعنى هذا الكلام هو انّ الحدوث او البداية ليس بالأمر الذي يعود الى أزلية الفاعل، وانما يمكن ان يُعدّ فقط من اللوازم الذاتية للفعل. وبهذا يمكن ان نقول انّ الايجاد هو ما يفعله الفاعل القديم او المبدأ الازلي، ولكن ما أن يبدأ الايجاد، حتى يكون الحدوث الى جانبه.

وأشكل كثير من الحكماء على هذا الحل ايضاً وقالوا: بالرغم من كمون معنى الحدوث في ذات الفعل، غير انّ الحدوث الزماني لفعل الله تعالى في اللحظة الاولى للخلق غير قابل للاثبات قط.

عبارة الامام الفخر الرازي بهذا الشأن كما يلي:

«وأما قوله خامساً إنما لم يحصل لامتناع وجود الفعل فجوابه من وجهين: الاول إنّا سنبين أنّ الفعل لا يستدعي سبق عدم بالزمان...»[٢].

مما يجدر ذكره ان معظم الحكماء الذين سبقوا صدر المتألهين ـ وعلى العكس من جمهور المتكلمين ـ كانوا يرفضون بشدة الحدوث الزماني لعالم الخلقة، واذا

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ نفس المصدر.

ما تحدثوا في آثارهم عن حدوث العالم، فانهم يريدون به الحدوث الذاتي.

وتحدث السيد الداماد (الميرداماد) ـ وهو استاذ صدر المتألهين ـ عن الحدوث الدهري لأول مرة وهو ما يُعدّ إبداعاً في تلك الفترة. غير انّ ما عتّم على هذا الإبداع، هو الابداع الآخر الذي تم على يد تلميذه صدر المتألهين الشيرازي.

فاستطاع هذا الفيلسوف الكبير من خلال مبدأ الحركة الجوهرية، ان يحل الكثير من المسائل الفلسفية الشائكة والمعقدة. ومن المسائل التي استطاع حلها اعتماداً على مبدأ الحركة الجوهرية: مسألة الحدوث الزماني للعالم، إذ أنّ إثبات الحركة الجوهرية في العالم يؤدي الى إثبات التحول والحدوث في جوهر العالم، وتعذر إمكان تحقق أي موجود في هذا العالم بدون تحول وحدوث.

اذن يمكن القول: من المتعذر وجود أي موجود مادي في هذا العالم ما لم يكن مسبقاً بعدم زماني بحكم تحوله الذاتي في مهد الحركة الدائمية. ومجموعة العالم ليست سوى امتداد لهذا التحول في مهد الحركة. لأنه لو أراد احد دراسة اصل الحركة كمجموعة، فليس بوسعه سوى دراستها ضمن الامتداد السيّال، وعليه لا يمكن دراسة مجموعة العالم إلّا ضمن امتداد سيال وحركة دائمية.

وتعد حالة السيلان والحركة، خاصية ذاتية لمجموع العالم وأجزائه واحداً واحداً. ومن الواضح انّ الموجود حينما يكون في حالة سيلان دائم لابد وان يكون مسبوقاً دائماً بعدم زماني. وعلى ضوء هذه المقدمات، ليس بالامكان إنكار الحدوث الزماني للعالم في فلسفة صدر المتألهين.

اذن بعد اتضاح معنى الحدوث الزماني للعالم بنحو الاجمال، يتضح أيضاً عدم وجود أي تعارض بين أزلية الفاعل وحدوث الفعل، لأنّ استمرار حركة العالم، يرسم الحوادث غير المتناهية والمظاهر المختلفة. ويمكن القول انّ النسبة بين الأزل ومراتب الدهر كالنسبة بين الوجود الصرف ومراتبه. واذا ما أردنا ان نمثل للنسبة بين الأزل ومراتب الزمان او للنسبة بين الوجود الصرف

ومراتبه بمثال من عالم الحس، لكانت النسبة بين الحركة التـوسطية والحـركة القطعية، وبين الآن السيال وقطع الزمان، خير مثال على ذلك.

اذن يمكن القول بأنّ عالم الدهر يمثل روح الزمان، وعالم الأزل يمـثل روح الدهر. وعلى أساس هذه القاعدة ينبغي القول ان العالم الأزلي يمثل روح روح هذا العالم والذي هو لا في قيد الوقت ولا محدود بحد. لأنه لو كان في قيد الوقت ومحدوداً بالحد الزماني لما خرج عن حد مـقولة الكـم العـرضية او اي شيء مرتبط بها كالمتكمم، في حين يقع الأزل فوق جميع المقولات وأعلى من الحادث والقديم. فمبدأ الأزل محيط بجميع حوادث العالم في حين لا وجود للحادث فيه.

وقد يكون ما يتبادر أحياناً من عالم الازل الى الذهن في بادئ الأمر عبارة عن مبدأ شيء ما يمكن عده بمثابة وعاء لسلسلة الموجودات الطولية في قوس النزول. وقد يكون المراد بعالم الأبد في بعض الأحيان عبارة عن منتهى الشيء الذي يمكن عده بمثابة وعاء للسلسلة الطولية للموجودات في قوس الصعود.

ولاريب في انّ مثل هذه التصورات بشأن معنى الأزل، ناشئة في الغالب عن قوة الواهمة او العقل المعاش. وذلك لأن المرء غالباً ما يلجأ الى قياس الأحكام العقلية المحضة وقضايا ما وراء الطبيعة بالقضايا المحسوسة ويدرسها في وعـاء الزمان. ويبرز خطر الانحراف الفكري إزاء قضايا ما وراء الطبيعة من طـريقة قياس المعقول بالمحسوس.

فحينما يسعى البعض لتصور معنى الأزل ـ مثلاً ـ فانهم يرسمون خطاً زمانياً ممتداً باتجاه الماضي وينطلقون في ذلك الاتجاه ما تسمح لهـم بـه اذهـانهم. ثم يطلقون على نهاية ذلك الخط الموهوم إسم الأزل. وهذا النوع من التفكير او التـصور بشأن الازل، بـعيد عـن الحـقيقة تمـاماً، لأن مـعنى الأزل لا يمكـن استحصاله قط عن طريق رسم خط زماني نحو الماضي الموغل في القدم، لأنّ الأزل لايستوعبه ظرف الزمان قط كي يمكن العثور عليه من خلال رسم خط نحو الماضي البعيد. ومعنى هذا الكلام هو انّ اي جهد يسعى لادراك معنى الأزل

في ظرف الزمان الممتد، جهد عقيم وفاشل.

اذن على ضوء ما تقدم يمكن ان ندرك بأنّ حقيقة معنى الأزل، خارجة عن افق الزمان والزمانيات، رغم انها محيطة في ذات الوقت بجميع الأزمنة والموجودات الزمانية. اي ليس هناك لحظة من لحظات الزمان اقرب الى حقيقة معنى الأزل من غيرها، بالضبط كما هو الحال في الدائرة اذ ليست هناك نقطة من نقاط محيط الدائرة اقرب الى مركزها من سائر النقاط لأن إحاطة المركز بجميع النقاط الواقعة على محيط الدائرة، واحدة.

الأزل لا زال أزلاً

حقيقة معنى الأزل هي مركز الزمان. ومعنى المركزية هو الإحاطة العينية والسيطرة الواقعية. ومن تحدث بهذا الشأن اعتبر الأزل مبدأ الزمان، ولكن الأمر الذي لا ريب فيه هو انّ كلمة «مبدأ» هنا لا تعني نقطة البداية في نهاية أبعد خط باتجاه الماضي، لأنّ أبعد لحظة زمانية، قريبة من حقيقة الأزل، كقرب اللحظة التي نحن فيها. ولذلك يمكن القول انّ الاقتراب من الأزل لا يعني الابتعاد عن الحال قط.

فاولئك الذين يتصورون اننا كلما ابتعدنا عن الحال اقتربنا من الأزل، واقعون في خطأ كبير، لأننا مهما رجعنا الى الماضي في طول الزمان، فلن نخرج عن عرضه ابداً، لأنّ طول الزمان هو عرضه ايضاً. فالزمان موجود يتلخص طوله وعرضه في شيء واحد.

اذن لو انبرى أحد لدراسة طول الزمان، فانه قد انبرى في الحقيقة لدراسة عرضه. وكلما توغلنا في دراسة طول الزمان، لتعرفنا بشكل اكبر على عرضه. وعليه لابد من القول بأن اولئك الذين يدرسون حقيقة الأزل في طول الزمان، فانهم لا يفعلون شيئاً سوى النزول به من مرتبته الوجودية ووضعه في مرتبة الزمان.

وحينما يوضع الأزل في مرتبة الزمان ويقع في عرضه، فلا يمكن عدّه مبدأ الزمان، لأنه حينما يقع شيئان في عرض واحد من حيث المرتبة الوجودية، فليس بالإمكان اعتبار أحدهما علة والآخر معلولاً. بتعبير آخر: العلة موجودة في مرتبة وجود المعلول، والمعلول غير موجود في مرتبة وجود العلة. وعلاقة الأزل بالزمان من نوع العلاقة بين العلية والمعلولية.

اذن ينبغي القول إنّ الزمان وإن عاد للماضي الى ما لا نهاية، فليس بإمكانه الوقوع في مرتبة وجود الازل. غير ان حقيقة الأزل موجودة في جميع لحظات الزمان ومحيطة بالآنات كافة. فحقيقة الأزل أوسع من أفق الزمان ولا تتأطر بإطاره الضيق المحدود.

اذن فجميع الأفعال حينما تُستخدم بصيغة الماضي في معنى الأزل، فانها خالية في الواقع من معنى الزمان، لأن الفعل الماضي إذا كان دالاً على الزمان الماضي بمقتضى وضعه اللغوي والاشتقاقي، فلن يعطي معنى الأزل قط.

يتصور البعض انّ صيغة الماضي في كلمة «كان» الواردة في العبارة المعروفة «كان الله ولم يكن معه شيء»، تعبّر عن الزمان الماضي وتشير الى ان الله تعالى كان موجوداً في الزمان الموغل في القدم حينما لم يكن هناك وجود لأي موجود!

والحقيقة هي انّ هذه العبارة مثلما هي صادقة على الله تعالى في الماضي، صادقة عليه في الحاضر ايضاً، ولذلك قال بعض الحكماء «كان الله ولم يكن معه شيء والآن كما كان». ومعنى هذا الكلام هو: بما انّ وجود الله تعالى مقدم على الزمان، فالماضي والحاضر بالنسبة اليه شيء واحد. فليس بإمكان أي شيء ان يوجد في مرتبة وجود الله تعالى. وهذه حقيقة ليس بإمكان حركة الزمان ان تغيّرها، وتصدق بشكل واحد على جميع لحظات الزمان، في الماضي والحاضر والمستقبل.

وهكذا ينبغي القول بأنّ تقدم الله تعالى على عالم الخلقة، من نوع التقدم بالذات، إذ لا يجوز في هذا النوع من التقدم ـ الذي يشمل التقدم بالعلية أيضاً ـ

انفكاك السابق عن اللاحق. فالعلة والمعلول، أحدهما توأم للآخر في الزمان وهو ما يعبَّر عنه بالمعية في الزمان.

وما يمكن ان يبرز هذا التقدم هو السبق والتقدم في المرتبة. فيقال على سبيل المثال: حينما يفتح الشخص باب البيت بالمفتاح، تُعدّ حركة يده علة لحركة المفتاح وبالتالي لانفتاح الباب. غير انّ حركة يده غير منفصلة عن حركة المفتاح قط،ولا يوجد أي فاصل زماني بين الحركتين. ولذلك ينبغي القول مثلما لا يُعدّ معقولاً من الناحية العقلية تقدم العلة على المعلول من حيث الزمان، لا يُعدّ معقولاً ايضاً تقدم الأزل على الزمان او القديم على الحادث من خلال فاصل زماني ما. وحينما لا يوجد فاصل زماني بين الموجود الأزلي والموجود الحادث، فلا ينبغي البحث عن حقيقة الأزل من خلال الخط الممتد في الزمان الماضي.

ويمثل أحد فضلاء أهل المعرفة للفكرة اعلاه بالشكل التالي: لو نهض أحد صباحاً من النوم وشاهد ضوءاً يخترق النافذة فلابد ان تحدثه نفسه بالبحث عن مصدر هذا الضوء. ويمكن ان يجد أمامه طريقين للبحث عن مصدر الضوء: الأول ان يفكر في لحظات الزمان الماضية ويدرسها من خلال الخط الممتد في الزمان الماضي. فلربما يتصور في البداية انه لو درس لحظات الزمان الماضية لاطلع على مصدر الضوء. ولكن الأمر المسلم به هو انه لو درس جميع لحظات الزمان الماضي لما بلغ مصدر الضوء.

والطريق الآخر هو التخلي عن طريق العودة الى الماضي، والبحث عن مصدر الضوء من خلال فتح النافذة، حيث ستتضح له حقيقة مصدر الضوء.

من هنا ينبغي القول انّ طريق بلوغ الازلية ليس العودة الى الماضي. بل يرى أهل المعرفة انّ طريق الوصول الى المقصود لا يتحقق سوى عن طريق تحطيم باب النفس والسير في الباطن.

الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته

بمقتضى هذه القاعدة لا تعلم النفس الناطقة بذاتها علماً حصولياً. اي انّ العلم الذاتي لا يتحقق للنفس إلّا عن طريق العلم الحضوري. ومعنى هذا الكلام هو ان النفس الانسانية، عالمة بذاتها دائماً غير انّ هذا العلم لا يُعدّ من نوع العلم الحصولي والصورة الذهنية. وعليه يمكن القول انّ العلم الذاتي يختلف اختلافاً جوهرياً عن العلم بسائر الأشياء.

والتفاوت بين العلم الذاتي والعلم بسائر الأشياء يتمثل في تحقق العلم بالأشياء عن طريق ادراك الصور الذهنية، في حين يستغني العلم الذاتي عن الصور الذهنية.

وأفرد الحكيم الاشراقي الكبير شهاب الدين السهروردي فصلاً من كتابه القيّم «حكمة الاشراق» لبحث هذه القاعدة. فهو يرى تعذر العلم بالنفس او العلم الذاتي، عن طريق الصورة الذهنية. وقد أقام ثلاثة براهين لإثبات هذه القاعدة يمكن ايجازها كما يلي:

البرهان الاول

لاريب في انّ النفس الناطقة لا تدرك في مقام ادراك الذات سوى ذاتها فقط. وحينما تدرك النفس الناطقة ذاتها، تتضح عين ذاتها والتي لا يمكن ان يستوعبها مفهوم أو يُشار اليها بكلمة. والكلمة الوحيدة المختارة للاشارة الى هذه الحقيقة

هي كلمة «أنا». فهذه الكلمة لا تستخدم إلّا في الشيء الذي اتضحت عين ذاته، ومن لا يقع في قلب هذه الحقيقة فلا يشار اليه بكلمة «انا». فما كان غريباً على حقيقته، يقع مدلولاً لكلمة «هو» أو سائر الضمائر.

وعلى هذا الضوء يتضح ان هناك تفاوتاً بين حقيقة النفس الناطقة وما يُدعى بمثال النفس الناطقة او الصورة الذهنية لها. لأنّ حقيقة النفس الناطقة لا يُشار اليها إلّا بكلمة «أنا»، في حين يُشار لمثال النفس الناطقة او صورتها الذهنية بكلمة «هو».

اذن لو قال أحد بأنّ النفس الناطقة تعلم ذاتها عن طريق الصورة الذهنية، لابد له من الاعتراف أيضاً بفقدان كلمة «أنا» لمعناها، وأنّ كلمة «هو» هي التي تلعب دور «أنا» دائماً. ولا ريب في عدم وجود أحد بإمكانه الاعتراف بمثل هذا الأمر، لأنّه حينما تفقد كلمة «أنا» ـالتي تشير الى حقيقة النفس الناطقةـ معناها، فلن يكون هناك معنى ايضاً لكلمة «هو» التي هي مدلول الصورة الذهنية او مثال النفس الناطقة.

البرهان الثاني

لو علمت النفس الناطقة بذاتها عن طريق المثال او الصورة الذهنية، فلن يخرج هذا العلم او الادراك الذاتي عن الحالتين أدناه:

١ـ ادراك النفس الناطقة لمثالها فقط والذي هو عبارة عن الصورة الذهنية، ولكنها لا تعلم قط ان هذا المثال يمثل الصورة الذهنية لحقيقتها.

٢ـ ادراك النفس الناطقة لمثالها فقط والذي هو عبارة عن الصورة الذهنية، ولكنها تعلم جيداً ان ذلك المثال لا يعد الصورة الذهنية لحقيقتها.

وفي الحالة الاولى ليس بالامكان القول بأنّ النفس الناطقة تعلم ذاتها، لأنها لا تستطيع ان تعلم ذاتها عن طريق المثال إلّا اذا ادركت مثالية ذلك المثال، وهذا خلاف الفرض.

وفي الحالة الثانية لابد من الاعتراف بأنّ النفس الناطقة عارفة بحقيقتها قبل معرفتها بمثالها وصورتها الذهنية. ومعرفة النفس بحقيقتها هي المعرفة بالذات او ادراك الذات لا غير.

البرهان الثالث

معرفة النفس الناطقة وادراكها لذاتها، لا يحصل عن طريق الصفات الزائدة على الذات، إذا لا يحصل مثل هذا الادراك للذات عن طريق الصفات إلّا اذا كانت العلاقة بين الذات والصفات معلومة للنفس الناطقة. وحينما تكون هذه العلاقة معلومة لها، تكون النفس الناطقة مدركة لذاتها قبل ادراكها لوجود الصفات. وادراك النفس الناطقة لذاتها هو عين العلم او المعرفة بالذات.

ولو قاس أحد هذا البرهان بالبرهانين الاول والثاني فلابد له من الاعتراف بأنّ دائرته اوسع من دائرة هذين البرهانين، لأنّ اساس الاستدلال فيهما هو تعذر حصول علم النفس الناطقة بذاتها عن طريق العلم بمثالها، في حين يقوم الاستدلال في هذا البرهان على اساس تعذر معرفة النفس الناطقة بذاتها عن طريق اية صفة زائدة. ولهذا لابد من القول بأنّ النسبة بين البرهان الثالث والبرهانين السابقين هي نسبة العام والخاص.

اورد شارح كتاب حكمة الاشراق براهين المصنف الثلاثة وأسمى هذه البراهين بالبراهين الإقناعية. وقوّم صدر المتألهين الشيرازي هذه البراهين أيضاً في تعليقته على هذا الكتاب ووصف بعض مقدماتها بأنها خالية من الاعتبار المنطقي، كما لم يحفل ايضاً بكلام الشارح وأحكامه التي صدرها، وعبّر عن تعجبه لتسمية تلك البراهين بالإقناعية وقال انها لا يمكن أن تُعد إقناعية قط.

وما نراه ضرورياً هنا، نقل تعليقة ملا صدرا في ذلك الكتاب لتوضيح كلام السهروردي، وهي كما يلي:

«كل من ادرك ذاته على وجه لا يحتمل الشركة فإدراكه لذاته عين ذاته الشخصية فليست بصورة اخرى لأنّ جميع ما هو غير هوية ذاته سواء كان كلياً او جزئياً، ذاتياً او عرضياً، فهو بالنسبة الى ذاته مما لا يُشار اليه بأنا، بل بهو. ومن ههنا يعلم أنّ ذاتي عين الوجود إذ كل معنى غير الوجود فهو مجهول غائب عن ذاتي عند إدراكي لهوية ذاتي الشخصية. وبهذا اندفع الاعتراض المشهور في هذا المقام وهو انّ نفس الانسان لو كانت جوهراً مجرداً وكانت مدركة لذاتها لما وقع الشك لأحد من العقلاء في جوهرية النفس لا لما قيل أنّ الشاك ربما لم يعرف مفهوم الجوهر لأنّ كثيراً من الشاكين كجالينوس وإخوانه قد عرفوه، بل لأنّ كل معنى غير الوجود سواء كان ذاتياً للماهية او عرضياً لها او نفس الماهية، فهو غير الوجود عند التصور. فمن تصور الوجود بعين الوجود الشخصي علماً حضورياً كان كل مفهوم ذهني غائباً عنه في هذا الحضور الشهودي. وهذا برهان على ثلاثة أشياء: أحدها ان للوجود صورة في الأعيان، وثانيها انّ حقيقة النفس عين الوجود لا غير وقد حققه المصنف في آخر التلويحات، وثالثها انّ وجودها مفارق عن المادة وفيه تتمة قول ستسمع منا ان شاء الله تعالى»[1].

ونفهم من هذه الكلمات كيف يعتبر صدر المتألهين ادراك الذات إدراكاً عارياً عن كل مفهوم ذهني ذاتياً كان او عرضياً، وهو ما يعني الحضور الشهودي في محضر الوجود. ويُثبت هذا الحضور الشهودي في محضر الوجود المسائل الأساسية الثلاث التالية:

١ـ الوجود حقيقة عينية وخارجية.

٢ـ حقيقة النفس الناطقة عين الوجود الخارجي.

٣ـ وجود النفس الناطقة غير مادي.

١ـ شرح حكمة الاشراق، ص ٢٩١، حاشية التعليقات.

هل العلم بالجسم علم حضوري؟

بعد هذا كله لابد ان يطرح السؤال التالي نفسه: هل يُعدّ العلم بالجسم علماً حضورياً؟ اي هل العلم بوجود الجسم نوع من العلم الذاتي؟

لو علم أحد بنوع الارتباط وطبيعة الاتحاد بين النفس والجسم لأدرك ان الجسم غير خارج عن دائرة النفس، لأنّ النفس الناطقة محيطة بجميع قواها الباطنية والخارجية في عين وحدتها وبساطتها. وقد قال الفضلاء من اهل التحقيق: «النفس في وحدتها كل القوى». فالنفس الناطقة وفي ذات كونها شيئاً واحداً، تشمل جميع شؤونها وقواها ايضاً.

وللفيلسوف الغربي غابريل مارسيل ـوهو من كبار دعاة المذهب الوجودي ـ رأي في معرفة الانسان بجسمه يقول فيه: «بما أني اعلم جسمي وأدركه، اي اعلمه كشيء خارجي وغيري (اي كجسم) وكشيء خارجي (اي جسمي)، فإني اعرف كل وجود آخر بالنسبة اليه. فالتصديق بالوجود الخارجي لأي موجود او شيء هو عبارة عن التصديق بأنّ هذا الموجود او الشيء من سنخ جسمي ومتعلق بنفس العالم. فالأشياء موجودة بالمستوى الذي اعتبرها استمراراً لجسمي...»[١].

اذن يعتبر غابريل علم الانسان بجسمه تجربة مباشرة ومن نوع العلم الحضوري.

١ـ بل فوليكه، الفلسفة العامة، ص ٣٢١.

إذا صدر شيء من الفاعل فلا يفتقر بعد صدوره منه الى جاعل يجعل ذاته تلك الذات

بعد أن يصدر الموجود عن مبدئه الفاعلي ويظهر في ميدان الوجود، فإنه لا يحتاج في تقرره الذاتي الى الفاعل، لأنّ ثبوت ذات الشيء للشيء من الضروريات. وإذا ما كان شيء ما في هذا العالم ضرورياً فإنه لا يحتاج الى العلة.

فالانسان على سبيل المثال كموجود بحاجة في وجوده الى العلة، غير انه غير محتاج اليها قط في مقام انسانيته الذي يُدعى بالتقرر الذاتي او التقرر الماهوي. اذن يمكن القول ان الانسان كموجود وإن كان ممكن الوجود دائماً، إلّا انه واجب الانسانية دائماً ايضاً.

والقضية، على هذا الغرار ايضاً على صعيد معنى الحدوث والحادث، لأنّ الحادث لابد وأن يحتاج الى العلة في وجوده، غير انه لا يحتاج اليها قط في حدوثه، لأنّ الحدوث للحادث امر ضروري وجزء لايتجزأ عنه. ولذلك قال الحكماء: «الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه».

اذن ما يمكن قوله بهذا الشأن هو: مثلما يقسم أصل الوجود الى قسمين رابط ونفسي، يقسم الجعل ايضاً الى القسمين أدناه:

١ ـ الجعل البسيط.

٢ ـ الجعل المركب.

الجعل البسيط عبارة عن ايجاد الشيء او إفاضته. ويتعلق هـذا الجـعل او الايجاد بأصل الوجود الذي يدعى بالوجود النفسي. ويُدعى هذا النـوع مـن الجعل في إصطلاح أهل الادب بالجعل المتعدي الى واحد. ويمكن عده طـبقاً لاصطلاح علماء النحو، «مفاد كان التامة» ايضاً، لأنّ مفاد كـان التـامة ليس سوى اصل الوجود الذي يدعى بالوجود البسيط ايضاً. ويـدعو عـلماء فـن المنطق هذا المعنى بـ «مدلول هل البسيطة».

الجعل المركب، هو في اصطلاح اللغويين: فعل متعد الى مفعولين. ويمكن عده ايضاً مفاد كان الناقصة او مدلول هل المركبة، لأنه يتعلق بالوجود الرابط.

الوجود الرابط عبارة عن الشيء الذي يربط بين الشيء وعوارضه. اي انه هو الذي يبعث على حمل المحمول على موضوعه بشكل صحيح. ولذلك ينبغي القول بأنّ الجعل المركب يصدق دائماً عـلى العـوارض المـفارقة للـشيء، لأنّ الشيء مجرد في مقام ذاته عن انواع عوارضه المفارقة دائماً. ولذلك فإنه بحاجة الى العلة من اجل الاتصاف بتلك العوارض. وفي ظل هذه الحاجة الى العـلة يتحقق الجعل المركب بين الشيء وعوارضه، ويتضح دور الوجود الرابط.

ومن هنا يتعذر الجعل المركب بين الشيء ونفسه او بـين الشيء وذاتـياته. فحينما يقال مثلاً «الانسان انسان» او «الانسان حيوان»، فلا يوجد أي جعل مركب حاك عن الوجود الرابط. ويصدق هذا الكلام على العـوارض الذاتـية للماهية ايضاً، لأنّ العوارض اللازمة للشيء لا تنفك عن الشيء قط. وحينما لا تنفك العوارض اللازمة للشيء عن الشيء، فلن يتحقق الجعل المركب ايـضاً. فحينما يُقال مثلاً: العدد (٤) زوجي، فلا يوجد أي جعل مركب بين الزوجـية والعدد (٤)، إذ مثلما هي ضرورية نسـبة الذات والذاتـيات الى اصـل الذات، كذلك هي ضرورية ايضاً نسبة عوارض الماهية الى الذات.

وفي النسب الضرورية، لا وجود لمناط الحاجة الى العلة، لأنّ مناط الحاجة الى العلة هو عبارة عن الإمكان، كـما ان مـناط الاسـتغناء عـنها يـتمثل في

الوجوب او الامتناع.

مما تقدم يتضح انّ ما يتعلق به الجعل البسيط هو الوجود النفسي، وما يتعلق به الجعل المركب هو الوجود الرابط. واذا ما أردنا التحدث عن الوجود النفسي والوجود الرابط ضمن دائرة فعل الانسان، فلابد من دراسة مجموعة تصوراته وتصديقاته. فتصورات الانسان تكشف عن الوجود النفسي، فيما تكشف تصديقاته عن الوجود الرابط. فتُعد تصوراته جعلاً بسيطاً في دائرة الجعل البشري في حين لا تُعدّ تصديقاته سوى جعل مركب، إذ ما دام لا يوجد رابط بين تصور الموضوع وتصور المحمول، فلن يتحقق التصديق.

الذاتيات ولوازم الماهيات ليست مجعولة

على ضوء ما سبق يمكن ان يطرح السؤال التالي نفسه: اذا كان الجعل البسيط صادقاً فقط ضمن إطار اصل الوجود، والجعل المركب صادقاً فقط ضمن اطار العوارض المفارقة للشيء، فكيف يتعلق الجعل او الايجاد بذاتيات الشيء ولوازم ماهيته؟

وقبل الاجابة على هذا السؤال لابد من الاشارة الى انّ ذاتيات الشيء ولوازم ماهيته، ليست بحاجة قط الى الجعل او الايجاد. لأن جعل الذاتيات ولوازم الماهية ليس سوى جعل الماهية نفسها. ومن المنطق ان يُسأل عن علة ايجاد الماهية. اما إذا طرح أحد هذا السؤال بصورة اخرى وقال: لماذا الماهية ماهية؟ فينبغي القول انّ هذا السؤال خال من المعنى وفاقد لأي محتوىً عقلي، لأنّ هذا السؤال شبيه بالأسئلة التالية: لماذا الانسان انسان؟ ولماذا الحيوان حيوان؟ ولماذا الطين طين؟ ولماذا الشوكة شوكة؟... الخ.

فمثل هذه التساؤلات وإن كانت ذات صيغة سؤالية الا انها فارغة من كل معنى عقلي ومنطقي. وبذلك يمكن القول: مثلما ان السؤال «لماذا الانسان انسان؟» فارغ من المعنى، كذلك السؤال «لماذا الانسان حيوان ناطق؟» فارغ

ولا معنى له، لأنّ ثبوت الذات والذاتيات للذات، من جملة الضروريات والضروري لا يحتاج الى العلة قط.

واذا كان الشيء مستغن عن العلة، يُعدّ السؤال عن علته كلاماً فارغاً وفاقداً للمعنى. ويُعدّ السؤال عن لوازم الماهية من بين الأسئلة التي لا معنى لها. فلو سأل أحد: «لماذا العدد (٤) زوجي؟» فلابد ان يقال له بأنّ سؤالك لا معنى له، لأنّ ثبوت الزوجية للعدد (٤) أمر ضروري، والأمر الضروري مستغن عن العلة. وحينما يستغني الشيء عن العلة، يُعدّ السؤال عن علته كلاماً تافهاً وغير ذي معنى.

اذن فالذاتيات ولوازم الماهية، غير محتاجة الى الفاعل قط، لأنّ حاجتها الى الفاعل بمعنى حاجة الماهية الى الفاعل. ومتى ما وُجدت الماهية وُجدت ماهياتها ولوازمها، ومتى ما اودعت في يد العدم اودعت ذاتياتها ولوازمها في يد العدم ايضاً. ومن هنا ينبغي القول بأنّ الضرورة الذاتية كالضرورة الأزلية، تطرد عن نفسها أية حاجة الى الغير وترفض مثل هذه الحاجة. والتفاوت الوحيد بين الاثنين هو انّ الضرورة الذاتية تابعة للماهية في الحاجة وعدم الحاجة. فإذا كانت الماهية محتاجة الى العلة احتاجت الذاتيات اليها ايضاً، واذا لم تحتج الماهية الى العلة لم تحتج الذاتيات اليها ايضاً. في حين لا وجود لمثل هذه الحاجة على صعيد الضرورة الأزلية سواء كانت تلك الحاجة اصلية او تابعة لشيء آخر.

يقول الفيض الكاشاني ـ وهو من تلامذة صدر المتألهين ـ بهذا الشأن:

«أصل: إذا صدر شيء من الفاعل فلا يفتقر بعد صدوره منه الى جاعل يجعل ذاته تلك الذات، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، والضروري لا يفتقر الى السبب. فالانسان مثلاً إذا وُجد فقد استغنى عن جاعل يجعله انساناً، فهو واجب الانسانية، وإن كان ممكن الوجود... فالذاتيات ولوازم الماهيات لا تحتاج الى جعل جاعل وتأثير مؤثر، بل جعلها تابع لجعل الماهيات وجوداً

وعدماً...»[١].

ويقول ملا هادي السبزواري وهو من اتباع صدر المتألهين ايضاً ما يلي:

«إعلم انه من المفروضات الأكيدة والمحتومات الشديدة على المتكلم في الحقائق سيما في مسألة القضاء والقدر، أحكام مباحث الجعل وإتقان أحكامه وامتياز أقسامه. إذ لو فرق القائل، لم يقل لِمَ جعل الله الورد ورداً والشوك شوكاً، ولِمَ جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً، ولِمَ جعل الانسان ناطقاً والحمار ناهقاً، ولِمَ جعلهما مختلفين، إذ كل ذلك جعل تركيبي في الذات، والذاتي ولازم الذات وهو محال، والمحال غير مجعول، والإمكان مناط الحاجة الى العلة، وإذا كان الموضوع هو الانسان فجعله إنساناً تحصيل الحاصل...»[٢].

---

١ ـ اصول المعارف، ص ٤٣.

٢ ـ اللآلئ المنتظمة، ص ٥١، الحاشية.

الصورة في كل شيء تمام حقيقته

لا ريب في ان كل موجود جسماني في هذا العالم مؤلف من المادة والصورة او ما يعبَّر عنهما بالقوة والفعل. وما يمكن ان يلعب دوراً حاسماً بهذا الشأن فيرسم حقيقة الشيء هو الصورة الفعلية لذلك الشيء، ولذلك قال الفضلاء من أهل التحقيق: الصورة الفعلية للموجود تمام حقيقته.

ومن الضروري قبل بحث هذه القاعدة لابد من الاشارة الى انّ الماهية النوعية والماهية الجنسية والماهية الفصلية، من موارد إطلاق الصورة. والشيء الذي يضفي التحصل على الهيولى الاولى أو مادة مواد العالم هي: الصورة الفعلية للجسم. فبما انّ الجسم يتحقق ضمن نوع من الأنواع، فالصورة النوعية هي التي تلعب هذا الدور وتُظهِر الجسم في صورة نوع من هذه الأنواع.

وتُلاحظ في آثار ابن سينا وبشكل مفصل موارد متنوعة لإطلاق كلمة الصورة. وقوّم صدر المتألهين هذه الموارد في العديد من المواضع، وتحدث عنها بالتفصيل في اواخر مبحث الجسم الطبيعي. وهذه القاعدة ذات أهمية كبيرة عند صدر المتألهين لأنها احدى الاصول الإحدى عشر التي اوردها في آثاره لإثبات المعاد الجسماني. ومما لا شك فيه هو: من المتعذر إثبات المعاد الجسماني بدون إثبات هذه القاعدة.

وبعد أن يستعرض صدر المتألهين مختلف موارد إطلاق كلمة الصورة يقول بأنها لو أُنعم النظر فيها جداً لاتضح انها متحدة في معنى واحد، وهذا المعنى عبارة عن: الصورة في كل شيء تمام حقيقته.

وربما لا ينطبق إطلاق كلمة الصورة في بعض الأحيان مع معنى هذه القاعدة. ولكن الأمر الذي لا ريب فيه ـ والذي ربما يعبّر عن قصد صدر المتألهين ايضاً ـ هو انّ إطلاق كلمة الصورة في الموارد المذكورة، انما هو على سبيل الاشتراك المعنوي. فالاشتراك المعنوي ـ على العكس من الاشتراك اللفظي ـ عبارة عن استعمال اللفظ في معنى واحد، غير انّ المعنى الموضوع له ذو مراحل ومراتب متباينة.

اذن بالإمكان ان نقول انّ القدر الجامع بين موارد إطلاق كلمة الصورة ليس سوى: الصورة الفعلية للموجود تمثل تمام حقيقته.

ولتسليط الضوء على معنى هذه القاعدة لابد من انعام النظر في المسألة التالية: كل موجود مركب من المادة والصورة، فمادته ليست سوى امر مبهم وغير متحصل. وإبهام المادة يعني انه فاقد لأي تحصل وتعيّن. والتحصل في المادة يعني أنّ مادة الشيء هي قوة للأشياء الاخرى ويقال للشيء بالقوة اذا كان بمقدوره أن يقبل فقط. ويؤلف هذا القبول ذات المادة. اما الصورة ـ على العكس من المادة ـ فهي الشيء الذي لديه الفعلية والتحصل دائماً. ولا يتحقق أي موجود بدون صورته الفعلية. ولابد من البحث عن حقيقة كل شيء في صورته الفعلية.

بتعبير آخر: كل موجود مادي يُشاهَد في هذا العالم يتّسم دائماً بجهتي النقص والكمال. جهة نقصه عبارة عن قابليته على قبول الكثير من الكمالات، وجهة كماله عبارة عن عدم قبوله لأي كمال آخر، وذلك لأنّ اية فعلية ليس بإمكانها قبول فعلية اخرى، لأن معنى الفعلية هو طرد الفعلية الاخرى. وقوة الفعلية هي التي بإمكانها قبول الفعلية الاخرى وليس الفعلية نفسها.

والاتحاد بين امرين متحصلين محال دائماً. ولا يمكن العثور على الاتحاد إلّا اذا امتزج امر متحصل بأمر آخر غير متحصل مثل القوة والفعل. وفي مثل هذه الحالة يظهر موجود واحد من تركيب عنصري القوة والفعل. اي انّ هذا

الموجود الواحد ذو مادة وصورة باعتبار عنصري القوة والفعل.

وعليه فالمادة ليس بمقدورها الانفصال عن الصورة الفعلية مثلما ليس بإمكان الصورة الفعلية للجسم الانفصال عن مادتها. والدليل على هذا الأمر هو: لو أنّ المادة تحققت بدون الصورة الفعلية يلزم ان تكون المادة ذات فعلية في حد ذاتها، في حين ان المادة في حد ذاتها ليست سوى القبول. ولهذا السبب نجد المادة بحاجة في تقومها الى الصورة الفعلية. وعليه يمكن القول بأنّ للصورة الفعلية نوعاً من الفاعلية بالنسبة الى المادة. ولا ريب في ان الصورة الفعلية ليست فاعلاً تاماً وتماماً بالنسبة الى المادة، لأنّ المادة في عين وحدتها تقبل العديد من الصور واحدة بعد اخرى، في حين ليس بإمكان المعلول ان تكون لديه اكثر من علة تامة.

وعلى ضوء هذه المسألة يعتبر الحكماء المسلمون الصورة الفعلية شريكة للعلة في المادة، إذ مثلما لا يتحقق ايجاد المادة إلّا بواسطة الفاعل المجرد، كذلك لا يتحقق حفظها وبقاؤها إلّا عن طريق ايجاد مختلف الصور بنحو الترتيب.

سؤال

اذا كانت المادة ليست سوى القبول المحض فما هو اختلافها عن العدم؟ اي ما هو دور المادة في العالم والذي لا يقوم به العدم؟

وقيل في الاجابة: انّ العدم من حيث كونه عدم، ليس لديه أي تحصل أو فعلية ولا يلعب اي دور في عالم الوجود، بينما تلعب المادة دوراً كبيراً في العالم يتمثل في القبول، اي ان نصيبها من الوجود هو ان تقبل، وهو ما يُعد نوعاً من الوجود في مقابل العدم، وإن عُدّ ضعيفاً جداً بالنسبة الى سائر أنواع الوجود.

واذا ما أردنا تقويم سلسلة الموجودات من حيث الشدة والضعف، ينبغي القول انّ وجود المادة الاولى او الهيولى يمثل أوطأ مراتب الوجود، لأنّ حقيقة وجود المادة ـ كما قلنا ـ ليس سوى أمر مبهم. والابهام في المادة بمعنى وجود

دوران مستمر بين هذه الصورة وتلك الصورة، وليس بإمكانها ان تكشف عن وجهها بدون وجود صورة فعلية. ولذلك يشبه ابن سينا الهيولى الاولى بالمرأة القبيحة التي تحجب وجهها عن عيون الناس دائماً.

اذن حينما يقال انّ الصورة الفعلية موجود تمام الحقيقة، فلا يُعدّ ذلك بعيداً عن الموازين الفلسفية، لأنّ الهيولى الاولى من حيث كونها مادة الأشياء، تفنى وتُستهلك في الصورة الفعلية، مثلما يفنى الجنس في فصله دائماً، لأنّ نسبة المادة الى الصورة الفعلية وكذلك نسبة الجنس الى الفصل، تُعدّ من نوع نسبة النقص الى الكمال. وحينما يتضح انّ نسبة المادة الى الصورة الفعلية من نوع نسبة النقص الى الكمال، تتضح هذه القاعدة ايضاً وهي «الصورة في كل شيء تمام حقيقته»، لأنّ حقيقة الشيء ليست سوى فعليته، بحيث يمكن القول لو كان من الممكن وجود الصورة بدون المادة، لما طرأ أي خلل على الماهية، لأنّ المادة وكما ذكرنا ليست سوى القبول الصرف للحقيقة.

ان قبول الحقيقة وإن كان مهماً في محله، غير انّ مجرد قبول الحقيقة ليس بإمكانه أن يُعدّ حقيقة. فيُقال مثلاً العالم الذي نعيش فيه الآن، موجود مركب من مادة وصورة فعلية؛ ولكن حقيقة العالم وواقعيته ليست سوى صورته الفعلية. فمادة العالم بإمكانها قبول العديد من الصور، ولكن الذي يؤلف حقيقة العالم ويكشف عن واقعيته هي صورته الفعلية.

ومن هنا ندرك لماذا قال قدماء أهل المنطق: «يكفي الفصل الأخير في تعريف حقيقة الشيء»، لأنّ منشأ انتزاع الجنس والفصل المنطقيين ليس سوى المادة والصورة الخارجية. فمثلما يُنتزع الجنس من المادة الخارجية، يُنتزع الفصل كذلك من صورة الشيء الفعلية في الخارج. واذا ما عُدّت صورة الموجود الفعلية تمام حقيقته، اتّسم الفصل الأخير منه بجميع الكمالات ايضاً.

وتتضح هذه المسألة بشكل اكبر حين دراسة الحركة الجوهرية للموجودات وتطورها الذاتي. فطبقاً لمبدأ الحركة الجوهرية يتم تطور الموجودات في الخارج

بطريقة الخلع واللبس. ومعنى هذا الكلام هو انّ الموجود خلال مراحله التكاملية لا يخلع صورة فعلية ويتزين بصورة فعلية اخرى، بل مقتضى اصل الحركة في الجوهر يتمثل في حدوث تطور وتكامل الموجودات، بطريقة اللبس بعد اللبس. اي حين قبول الموجود خلال مراحل تكامله لصورة فعلية جديدة، فإنه لا يفقد صورته الفعلية السابقة، اذ ان صورته اللاحقة تحمل بشكل بسيط جميع كمالات وذاتيات الصور السابقة. وعليه يمكن القول بأنّ صورة الموجود الفعلية متصفة بجميع الفعليات القبلية، كاندراج ذاتيات الفصول البعيدة في الفصل القريب.

وقال الفيض الكاشاني بهذا الشأن:

«الصورة في كل شيء تمام حقيقته سواء كانت مجردة عن المادة او مقترنة بها، وانما حاجتها الى المادة ليست لذاتها ولا لوجودها وشخصيتها الذاتية، بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيتها من الكم والكيف وغيرهما، فالسرير سرير بهيئته لا بمادته، والعرش عرش بصورته لا بمادته»[١].

اما العلامة الطباطبائي فقد قال في ذلك:

«.. وسيأتي في بحث الحركة الجوهرية ان الجوهر المادي متحرك في صورها حتى يتخلص الى فعلية محضة لا قوة معها وذلك باللبس بعد اللبس لا بالخلع واللبس. فبناءً عليه تكون استحالة تجرد الصورة المادية عن المادة مقيدة بالحركة دون ما إذا تمت الحركة وبلغت الغاية»[٢].

---

١ ـ اصول المعارف، ص ٥٨.

٢ ـ نهاية الحكمة، ص ١٠٥.

العرض والعرضي متحدان بالذات متغايران بالإعتبار

التفاوت بين العرض كمقولة وبين ما يُسمى بالعرضي، أمر يجب ألاّ يُتجاهل قط. والاهتمام بهذه المسألة بإمكانه ان يساعد في حل الكثير من المعضلات لاسيما على صعيد الحمل.

وأفرد الشيخ الرئيس ابن سينا فصلاً من كتاب الهيات الشفاء للبحث في معنى الوحدة والكثرة، ودراسة الاختلاف بين العرض والعرضي. وميّز خلال ذلك بين الوحدة والكثرة وقال بإمكان الواحد ان يكون جوهراً، في حين لا تمثل الوحدة سوى معنى عرضي. غير ان كلماته على أي حال لم تكن خالية من شيء من الاضطراب والارتباك.

وبحث ابن سينا هذه المسألة ايضاً في كتابه «النجاة»، هذا الكتاب الصغير في الحجم الكبير في المعنى. غير ان عباراته في هذا الكتاب وعلى العكس من الكتاب السابق قد تميزت بالوضوح والصراحة. فالعرض من وجهة نظره في هذا الكتاب عبارة عن الشيء الواقع في مقابل الجوهر، في حين يمثل العرضي كل ما ليس هو بذاتي. ما ذهب اليه بهذا في كتاب النجاة كالتالي:

«وأما العرضي فهو كل ما عددناه مما ليس بذاتي. وقد يُغلط فيه فيُظنّ أنه العرض الذي هو المقابل للجوهر اللذين سنذكرهما بعد، وليس كذلك. فإنّ العرضي قد يكون جوهراً كالأبيض، والعرض لا يكون جوهراً كالبياض»[1].

---

١ ـ النجاة، ص ٧.

اذن فالاختلاف بين العرض وبين ما يُدعى بالعرضي هو انّ العرض كمقولة غير قابل للحمل، في حين يقع العرضي محمولاً دائماً. والدليل على ذلك هو انّ العرض كمقولة يُلاحظ بشرط لا، في حين يُلاحظ العرضي لا بشرط. فبالإمكان مثلاً القول انّ التفاوت بين العرض والعرضي كالتفاوت بين السواد والأسود او بين البياض والأبيض، فالسواد كمقولة لا يقع محمولاً، والاسود كأمر عرضي يقع محمولاً دائماً.

المشتق ومبدأ الاشتقاق

على ضوء ما تمت الاشارة اليه يتضح انّ الاختلاف بين المشتق ومبدأ الاشتقاق هو عبارة عن الاختلاف بين العرض والعرضي، فمثلما يتمثل التفاوت بين العرض والعرضي في التفاوت بين اعتبار لا بشرط واعتبار بشرط لا، يتمثل التفاوت بين المشتق ومبدأ الاشتقاق في التفاوت بين هذين الاعتبارين ايضاً.

اذن يمكن القول بأنّ التفاوت بين الضرب والضارب او النطق والناطق يتلخص في إعتباري بشرط ولا بشرط، لأنّ الضرب او النطق او اي مبدأ اشتقاق، ليس بإمكانه ان يقع محمولاً، في حين يقع الضارب او الناطق او أي مشتق آخر محمولاً.

ويمكن القول انّ التفاوت بين المشتق ومبدأ الاشتقاق كالتفاوت بين الجنس والمادة او الفصل والصورة. اي مثلما يكمن التفاوت بين المادة والجنس او الصورة والفصل في إعتباري بشرط ولا بشرط، لابد من البحث عن التفاوت بين المشتق ومبدأ الاشتقاق في هذين الاعتبارين ايضاً. ومن الجدير بالذكر ان اعتبار لا بشرط على صعيد الجنس وكذلك اعتبار بشرط لا على صعيد المادة، من جملة الاعتبارات الواقعية التي لا تخضع لإرادة الأشخاص قط.

اذن هناك تفاوت جوهري بين الاعتبار الواقعي والاعتبار الذهني، لأنّ

الاعتبارات الذهنية تابعة للأشخاص، في حين تُعدّ الاعتبارات الواقعية سلسلة من الواقعيات غير التابعة للذهن وليست من نتاجه.

اذن لا يُعدّ التفاوت بين المشتق ومبدأ الاشتقاق مجرد تفاوت لفظي، لأنّ التفاوت بين العرض والعرضي تفاوت واقعي.

مما سبق يتضح انّ المشتق في معناه الواقعي والحقيقي ليس سوى طبيعة وصفية بسيطة، ولهذا لا تؤخذ الذات في المشتق عند اهل التحقيق ولا يؤخذ مفهوم الشيء ولا يُعتبر في المشتق أيضاً.

ويعترف علماء علم اصول الفقه بهذه الحقيقة ايضاً وانبروا لاثبات بساطة المشتق بمختلف البراهين. وقطع بعض هؤلاء شوطاً في هذه المسألة بحيث ازال عنها طابعها الفلسفي وحولها الى مسألة لغوية ولفظية[١].

وبحث آخوند ملا محمد كاظم الخراساني هذه المسألة ايضاً في كتاب «كفاية الاصول» إلّا انه لم يخرج فيها عن حدود المباحث العقلية.

ومرّ صاحب كتاب «المطالع» على هذه المسألة مرور الكرام.

وأول من واجهها مواجهة جادة وأقام البراهين المحكمة على اثباتها هو السيد الشريف. فهذا الحكيم المحقق يقول بأنّ مفهوم الشيء لا يمكن أن يؤخَذ او يُعتبر في مفهوم المشتق قط، لأننا لو أخذنا مفهوم الشيء في مفهوم الناطق مثلاً، يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل الجوهري. والدليل على ذلك هو أنّ مفهوم الشيء مفهوم عام عرضي، في حين يُعدّ مفهوم النطق بالنسبة الى نوع الانسان مفهوماً ذاتياً وجوهرياً. واذا كان الفصل الجوهري للانسان ـ اي الناطق ـ مركباً من الشيء والنطق، يلزم تنزّل الفصل عن مقام الجوهرية والسقوط الى مرحلة العرض العام.

ويقول المحقق الشريف في برهان آخر: لو كان مفهوم الشيء في المشتق

١ ـ لمزيد من المعلومات راجع: السيد ابو القاسم الخوئي، أجود التقريرات، ج ١، ص ٧٧.

مأخوذاً ومعتبراً، للزم تبدل مادة الإمكان الخاص في القضايا الى ضرورية ذاتية. فلو كان مفهوم الضاحك ـ وهو مفهوم مشتق ـ مركباً من الشيء والضحك، ينبغي القول بأنّ الشيء الذي لديه صفة الضحك هو موجود انساني. ولو حملنا الضاحك بهذا المفهوم التركيبي على الانسان، فمعنى هذا اننا حملنا الانسان على الانسان، في حين يُعدّ هذا النوع من الحمل حمل الشيء على نفس الشيء. ومن المعلوم ان حمل الشيء على نفسه يؤلف قضية ضرورية ذاتية. وعلى هذا الغرار ايضاً لو أخذ أحد بمفهوم الشيء في المشتق واعتبره، فلابد أنْ يواجه مشكلة كبيرة وهي تبديل مادة الإمكان الخاص الى ضرورية ذاتية.

وأتى ملا هادي السبزواري بشيء جديد على صعيد المشتق ضمن تأييد وإكمال براهين المحقق السيد الشريف فقال:

«وأيضاً لزم حينئذ دخول النوع في الفصل، وهذا أسدّ وأحكم بما جعله السيد رحمه الله تالياً...»[1].

اي انه يقول: لو أُخذ مفهوم الشيء في المشتق للزم دخول النوع في الفصل. ومعنى هذا الكلام هو: لو أدخلنا مفهوم الشيء ـ الذي هو مفهوم الانسان ـ في مفهوم الناطق، للزم دخول مفهوم الانسان ـ الذي هو النوع ـ في مفهوم الناطق، الذي هو الفصل.

ويمكن اضافة كلام آخر الى كلام السبزواري وهو: إذا كان يلزم من اعتبار المشتق مركباً ـ مثل الناطق ـ دخول النوع في الفصل، فلابد ان يلزم من اعتبار مشتق كالضاحك مركباً، دخول النوع في عرض خاص ايضاً، إذ انّ عين الاستدلال الذي يمكن التشبث به بشأن الناطق، يمكن التشبث به ايضاً بشأن الضاحك.

وعلى ضوء ما سبق يمكن القول انّ كبار الباحثين والمحققين يرون وجود

---

١ ـ الاسفار الاربعة، ص ٤٢، الحاشية.

اتحاد بين العرض والعرضي، والتفاوت فيما بينهما يقتصر على الاعتبارين السابقين فقط.

وأخذ العلامة الدواني وبهمنيار بالاتحاد بين المشتق ومبدأ الاشتقاق واستدلا عليه. ويتلخص استدلال العلامة الدواني بما يلي: النفس الناطقة بمجرد أن تدرك البياض ـ مثلاً ـ في الخارج، تحكم بأنّ البياض أبيض دون ان تبحث حاجة العرض الى موضوع. وهذا ما يمكن ان يكون دليلاً على وحدة البياض والأبيض في الواقع.

ويتلخص رأي بهمنيار بهذا الشأن بما يلي: لو فرضنا انّ الحرارة بإمكانها ان تكون قائمة بذاتها في الخارج، فلابد أن نقول بأنّ الحرارة حرارة وحارة أيضاً. ولو فرضنا أنّ البياض في عالم الخارج قائماً بذاته، فلابد ان نقول بأن البياض بياض وابيض.

ونقل السبزواري رأيي الدواني وبهمنيار بالشكل التالي:

«العلامة الدواني تمسك في الاتحاد بأنّ النفس إذا أدركت البياض حكمت بأنه ابيض قبل أن تتروى وتتفطن بأنه عرض ولابد له من موضوع، فنفس البياض ابيض. وبهمنيار يقول إن كانت الحرارة قائمة بذاتها كانت حرارة وحارة جميعاً...»[1].

ومعنى كلام هذين الحكيمين هو انّ حاجة العرض الى الموضوع، او مبدأ الاشتقاق الى المشتق، بمثابة خصوصية وجودية للعرض. اما إذا تجوهلت هذه الخصوصية فحينذاك لا يبقى أي تفاوت في مقام الذات بين العرض والعرضي او بين المشتق ومبدأ الاشتقاق. أي بتعبير آخر: ما هو أبيض في الواقع هو البياض. فناب الفيل ـ مثلاً ـ أبيض في العرف العام، غير انّ بياض ناب الفيل ناشيء من كونه ذا بياض. وبما أنّ البياض ابيض بالذات، فكل ما لديه بياض

---

١ ـ شرح المنظومة، ص ٢٤٦، الحاشية.

ابيض، ولو شاء أحد إدراك هذه المسألة بوضوح، من الضروري ان يطلع على التفاوت بين المضاف الحقيقي والمضاف المشهوري.

المضاف الحقيقي في الواقع ليس سوى حقيقة الاضافة، في حين انّ المضاف المشهوري عبارة عن الشيء الذي تُحمل عليه حقيقة الاضافة. فيقال مثلاً: انّ حقيقة الأبوّة هي النسبة المتكررة التي تؤلف حقيقة الاضافة من جهة وتُعدّ مضافاً حقيقياً من جهة اخرى، في حين يُعدّ الشخص الفلاني الذي لديه إضافة الأبوّة بالنسبة الى شخص آخر، مضافاً مشهورياً، وهو الأب في العرف العام.

فشخص الأب موجود جوهري لا يمكن أن يُعدّ حقيقة مضافة. غير أنّه ان يُعدّ مضافاً مشهورياً أو ما يعرف بالأب في العرف العام، نظراً لكونه معروض الأبوة.

ويرى البعض انّ لأرسطو نفس وجهة النظر هذه وأنه قد بحث المقولات تحت عنوان مشتقاتها. اي ان فلسفة أرسطو قد بحثت مقولة الكيف تحت عنوان المتكيف، ومقولة الكم تحت عنوان المتكم، والمقولات الاضافية او الأعراض النسبية تحت عنوان المضاف.

واذا كان الأمر كذلك، فلابد من القول بأنّ ارسطو يذهب الى القول باتحاد المشتق ومبدأ الاشتقاق.

وعبّر هادي السبزواري عن شكه في هذا الرأي المنسوب الى أرسطو وقال:

«ربما يُقال ان المعلم الأول ومترجمي كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقات ومثلوا بها، ولولا الاتحاد لم يصح ذلك التعبير»[1].

هل تؤدي هذه القاعدة الى الحركة في الجوهر؟

سبق ان قلنا بأنّ مسألة الاتحاد بين العرض والعرضي، بإمكانها ان تحل

---

١ ـ المصدر السابق، ص ٢٤٤.

الكثير من المعضلات. وما يمكن ان يمهد لحمل العرض على الجوهر هو الاتحاد بين العرض والعرضي. ومن الواضح هو انّ العرضي بما انه يؤخذ لا بشرط فلابد ان يتحد بموضوعه. وعليه يمكن الادعاء انّ بإمكان أي عرض من الأعراض ان يُحمل على موضوعه. وحينما يُتاح حمل كل عرض على الجوهر، يُتاح ايضاً إثبات اصل الحركة في جوهر العالم، لأنّ وجود الحركة في بعض المقولات العرضية أمر بديهي غير قابل للإنكار.

وليس بالإمكان إنكار وجود الحركة في المقولات الاربع التالية على الأقل: الكم، والكيف، والأين، ومتى. والاتحاد بين كل مقولة من هذه المقولات الأربع وبين كل ما يُدعى بالعرضي امر لا يمكن الشك فيه بمقتضى هذه القاعدة. واذا تم إثبات اتحاد كل عرض في مقام الذات مع ما هو عرضي، يتم ايضاً اثبات اتحاد العرضي بموضوعه ايضاً، اذ من المتعذر وجود الحمل بدون نوع من الاتحاد.

وحينما يتم اثبات جميع هذه المقدمات، يتم ايضاً إثبات مبدأ الحركة في الجوهر أيضاً، إذ يتضح من خلال هذه المقدمات انّ أية حركة وتغيير في كل مقولة عرضية عبارة عن الحركة والتغيير في كل ما يُدعى بالعرضي. وكل حركة أو تغيير في العرضي، لابد وان يتحقق في الموضوع الجوهري نظراً لاتحاده به.

اذن ان اي تغيير في العرض لابد وان يعني التغيير في جوهره أيضاً لاتحاد المقولة العرضية مع العرضي. ونظراً لحمل العرضي على الجوهر فهو متحد مع موضوعه الجوهري. اي الحركة في العرض، هي الحركة في الشيء الذي يُدعى بالعرضي. ولا تتحقق الحركة في الأمر العرضي بدون الحركة في الجوهر.

العدم لايتعدد عند العقل إلّا بتعدد الملكات

العدم ليس بالشيء الذي يمكن عدّه متعدداً لأنه ليس ماهية ولا ذاتاً، ولا يمكن ان يقال فيه اكثر من كونه رفع الوجود.

يرى بعض المتكلمين انّ الأعدام متمايز بعضها عن البعض الآخر. كما يعتبرون بعضها متصفاً بصفة العلة والبعض الآخر بصفة المعلول، ويذهب فريق آخر من المتكلمين وكثير من الحكماء الى انه لا يوجد أي تمايز بين الاعدام، ومن غير المعقول ان تتصف بصفة العلية والمعلولية. ومن المعقول جداً ألّا يتصف العدم من حيث كونه عدماً، بالامتياز والتعدد.

ويمكن تبرير رأي الفريق الأول ايضاً من وجه واحد لو قيل بأنّ الامتياز في الأعدام تابع للامتياز في الوجودات. ويمكن القول بتعبير آخر: ان تعدد الأعدام يظهر من تعدد الوجوهات، ولهذا السبب لا يجد الامتياز في الأعدام مفهوماً إلّا في ظل أعدام الملكات، وذلك لوجود نوع من الامتياز في الذهن بين سلسلة من الموجودات التي تُدعى بالملكات. وبعد هذه المرحلة بالذات يمكن تصور عدم كل منها.

اذن اذا لم يُرسم الامتياز بين الموجودات في عالم الذهن، فمن غير الممكن حدوث امتياز بين الأعدام قط. والعقل المحض الناشئ من الوجود الصرف لا يقبل العدم، وذلك لوجود اعتبار للسنخية بين المدرِك والمدرَك في عالم الادراك.

وحينما تُرسم الأعدام ـ تبعاً للوجودات ـ في الذهن، فلا يجري ذلك في مرتبة العقل المحض، لأنّ مقام العقل أسمى من مرحلة الجزئيات. بتعبير آخر: الامتياز

بين الأعدام ممكن بالعرض، ولا يبدو معقولاً ان يكون مثل هذا الامتياز بينها بالذات.

هل عدم العلة علة العدم؟

على ضوء ما سبق يتضح انّ العلية والمعلولية أمر غير معقول في العدم من حيث هو عدم، إذ انّ العدم ليس له من معنى سوى رفع الوجود. وطالما تُلاحظ العبارة التالية في آثار الكثير من المتكلمين وهي: «عدم العلة، علة عدم المعلول». ولابد على هذا الضوء أن يُثار السؤال التالي: اذا كانت العلية والمعلولية امر غير معقول في العدم من حيث هو عدم، فكيف يمكن تفسير تلك العبارة الملاحظة بكثرة في آثار المتكلمين؟

والإجابة على هذا السؤال هي: هذه العبارة ورغم تكررها في آثار المتكلمين، غير انهم لا يقصدون قط انّ العدم ـ من حيث هو عدم ـ بإمكانه ان يقع علة او معلولاً. اي انهم لا يريدون المعنى الحقيقي للعلية، لأنّ العلة الحقيقية معطية الوجود، في حين انّ العدم ـ من حيث هو عدم ـ ليس بالشيء الذي يمكنه أنْ يعطي او يُعطى. فالحاجة الى علة العدم ليست امراً معقولاً ايضاً في العدم المحض.

اذن ينبغي القول: ان العبارة السابقة انما قبلت في آثار المتكلمين، على سبيل التقريب، ولا يراد المعنى الحقيقي قط. فالعدم من حيث هو عدم ليس بحاجة الى العلة قط، ويكفي عدم العلة، في العدم فقط.

ويتضح من خلال ما سبق انّ التمايز بين الأعدام، تمايز بالعرض ولا يتحقق مثل هذا المفهوم إلّا تبعاً للوجودات. ومن البديهي انّ الشيء الواحد ليس بإمكانه ان يكون لديه اكثر من وجود واحد. وبذلك نعلم انّ الشيء الواحد او الهوية الواحدة ليس لديها أكثر من عدم واحد.

اذن مثلما ليس لدىٰ الذات الواحدة أكثر من وجود واحد، كذلك ليس لديها

أكثر من عدم واحد.

ولكن قد يُسأل: حينما نأخذ وجود حادث ما بنظر الاعتبار، ألم يكن هذا الوجود معدوماً قبل وجوده، ثم يُعدم بعد وجوده؟

أليس معنى هذا انّ الذات الواحدة ذات عدمين، في حين ان الذات الواحدة ليس لديها سوى عدم واحد مثلما لها وجود واحد؟!

والاجابة على هذا التساؤل هي انّ تعدد العدم كعدم سابق وعدم لاحق، ناشئ فقط من تصرف واهمة الانسان في الامور وتدخلها في العقل، لأنّ العدم من حيث هو عدم لا يمكن ان يتعدد. وحينما يظهر الموجود الحادث كظاهرة في زمان معين، ينسب اليه العقل الانساني عدمين ـ أحدهما قبل ظهوره والآخر بعد ظهوره ـ في حين يبقى السؤال التالي قائماً وهو: ما هو مصدر هذين العدمين السابق واللاحق في الظاهرة الواحدة؟

وقيل في الإجابة على هذا السؤال: انّ دائرة الوجود لظاهرة ما محدودة دائماً. وحينما تكون الدائرة الوجودية محدودة، لابد من القول انّ وجودها المحدود لا يمكن ان يمتد الى السابق واللاحق. وفي مثل هذه الحالة يتصور العقل المحدود الذي لدى الانسان، عروض نوع من العدم الفجائي على الظاهرة فيُقصي وجودها من قلب الواقع ونفس الأمر.

وواضح جداً للعارفين بالمسائل العقلية والفلسفية انّ هذا النوع من الفهم للعدم، يُعد نوعاً من الانصياع للوهم، إذ حينما يقال بأنّ العدم عارض على شيء ما، فلابد ان يقال بأنّ هذا الكلام لديه أحد معنيين:

١ ـ العدم يتحقق في مرتبة وجود الظاهرة ووعاء تحققها.

٢ ـ العدم لا يتحقق في مرتبة وجود الظاهرة ووعاء تحققها، وانما في مرتبة اخرى ووعاء آخر.

فلو عدّ أحد عروض العدم على الظاهرة من النوع الأول، فلابد أن يجد نفسه واقعاً في مخمصة التناقض. اما اذا عده من النوع الثاني فلابد ان يقبل ايضاً

بأنّ الوجود الخاص للظاهرة في مرتبة الوجود ووعاء التحقق، غير معدوم، فحين تحقق مرتبة الوجود ووعاء الظاهرة، لا يتحقق العدم، وحين تحقق العدم، لا تتحقق مرتبة الوجود وعاء الظاهرة. وقد قال الفيض الكاشاني في ذلك:

«.. وامّا تعدّد العدم للحادث الزماني من حيث السبق واللحوق فهو من تصرفات الوهم؛ إذا العدم لا يتعدّد عند العقل إلّا بتعدد الملكات، فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال إنها واحدة او متعددة ومتماثلة. وإنّما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده ومرجعه إلى إنحصار وعائه الوجودي وضيق إستعداده عن الاستمرار والإنبساط سابقاً ولاحقاً، إلّا أن المحجوب لقصور نظره عن الإحاطة يتوهم أنّ العدم يطرأ على الشيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع...»[1].

---

١ ـ اصول المعارف، ص ١٨.

كل عالم فمعلومه غير معلوم عالم آخر

ليس بالإمكان انْ يُعدّ عالم ما نفس معلوم عالم آخر. وقد تبعث هذه القاعدة على الدهشة والتعجب في الوهلة الاولى، لأنّ عامة الناس يتصورون في باديً الامر انه لو كان شيء ما معلوماً لشخص ما، فبامكان هذا الشيء أن يكون معلوماً لجميع الناس. اي انّ معلوم عالم ما، يمكن ان يكون معلوماً لعالم آخر.

ولكي تتضح حقيقة هذه القاعدة ومعناها، لابد من تسليط الضوء على مسألة العلم وطريقة ارتباط العالم بالمعلوم.

يرى بعض كبار الحكماء انّ حقيقة العلم عبارة عن ظهور المعلوم عند العالم. ومن المتعذر ظهور المعلوم عند العالم بدون نوع من الحضور. ويتضح معنى الحضور، على صعيد علم العالم بذاته وعلم العلة بمعلولها، لأنّ المعلوم يتحد بالعالم على صعيد علم العالم بذاته، وليس بالامكان العثور على اية غيبة او تفرقة يمكن ان تكون ملاكاً للجهل.

وعلى صعيد علم العلة بمعلولها، يتحد المعلوم بالعالم أيضاً، لأنّ كمال ووجود المعلول موجودان في العلة بنحو اللف والبساطة. كما تُعدّ إحاطة العلة بمعلولها إحاطة قيومية. وما يلزم بحثه هنا هو: كيف تتحقق واقعية الظهور او الحضور ـ والتي تُعدّ ملاك العلم ـ في إطار علم العالم بما هو خارج عن ذاته؟

مما لا شك فيه انّ واقعية العلم بشيء ما ليست سوى ظهور أو حضور المعلوم عند العالم. ولا يتحقق مثل هذا الحضور، بدون تحقق نوع من الاتحاد

بين العالم والمعلوم.

اذن كيف يتحقق الاتحاد بين العالم وبين ما هو واقع خارج ذاته؟

لا ريب في انّ النسبة بين مرحلتي وجود شخص واحد ـ اي بين كونه غير عالم وبين صيرورته عالماً ـ كالنسبة بين القوة والفعل او النقص والكمال. بتعبير آخر: انّ ذات الشخص قبل ان يكون لديها علم بشيء ما بمثابة القوة او الهيولى، ولكنها تصبح بعد العلم الشيء بمثابة الفعلية او الصورة.

ويمكن القول ان شخص الانسان في حالة تغيّر وتكامل من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال في جميع مراحل العلم والادراك. ومن البديهي انّ الموجود حينما ينتقل من مرحلة القوة الى الفعل او من مرحلة النقص الى الكمال، لابد وأن يكون هناك نوع من الاتصال والايجاد بين هاتين المرحلتين.

ولكي يتضح نوع الاتصال او الاتحاد او اي ارتباط آخر بين المدرِك والمدرَك، لابد من استعراض انواع الاتصال بين هاتين المرحلتين.

ويمكن بشكل عام تصور الاتصالات التالية بين العالم والمعلوم او بين المدرِك والمدرَك:

١ـ يخرج العالم عن دائرة ذاته ويتصل بالموجود الخارجي كمعلوم بأي نحو كان.

٢ـ يدخل الموجود الخارجي كمعلوم الى دائرة ذات العالم ويحدث اتصال بينهما بأي نحو كان.

٣ـ لا يخرج العالم عن دائرة ذاته ولا يدخل الموجود الخارجي كمعلوم الى دائرة ذات العالم، وانما تقوم صورة من المعلوم الخارجي بايجاد اتصال بين المدرِك والمدرَك.

ولا شك في انّ الفرض الأول ليس بمقدوره أن يكون فرضاً معقولاً. كما يتعذر تحقق الفرض الثاني في عالم الخارج، إذ مثلما يستحيل خروج شيء من دائرة ذاته، يستحيل كذلك دخول شيء غريب الى دائرة ذات موجود آخر.

وعليه يمكن القول من المستحيل حدوث اتحاد بين ذاتين كليهما بالفعل ومتباينة إحداهما عن الاخرى، إذ ليس بإمكان أية فعلية منهما قبول الفعلية الاخرى.

اما على صعيد الفرض الثالث فهناك اختلاف شديد بين الحكماء والمتكلمين على هذا الصعيد. فيرى بعض الحكماء وكثير من المتكلمين انّ ماهية العلم ليست سوى حصول صورة المعلوم لدى العالم. ولكن السؤال الذي يثير نفسه هو: كيف تحصل صورة المعلوم لدى العالم؟ وما هو نوع الارتباط بين ذات العالم والصورة الحاصلة؟

معظم المتكلمين يرون أنه بمجرد حصول صورة المعلوم لدى العالم، تظهر ماهية العلم او الادراك، وإن كانت ذات العالم غريبة على صورة المعلوم. ولا ريب في انّ مجرد حصول صورة المعلوم لدى العالم بدون ظهور نوع من الاتحاد لا يمكن ان يؤدي الى ظهور ماهية العلم او الادراك، لأنّ حصول المعلوم لدى العالم بدون وجود اتحاد بينهما، لا يُعدّ اكثر من كونه نوعا من الاضافة بين ذات العالم وصورة المعلوم. وقد ثبت في محله انّ حقيقة الاضافة او النسبة في عالم العين والخارج ليست سوى طرفي الاضافة.

ويمكن القول بتعبير آخر: انّ انتفاع الاضافة من الوجود ليس سوى ما يلي: متى ما وقع أحد طرفي الاضافة معقولاً، فلابد ان يقع الطرف الآخر معقولاً أيضاً. اي أنّ حقيقة الإضافة او النسبة في عالم الخارج ليس لديها صورة عينية قط، بل انّ ما يكشف عن ماهية الاضافة في الخارج، هو طرفا الاضافة فقط.

اذن يتضح اننا لو اعتبرنا حقيقة العلم او الادراك مجرد إضافة بين ذات العالم وصورة المعلوم، يلزم إنكار الصورة العينية للعلم او الادراك في عالم الخارج، لأنّ ماهية الاضافة في عالم الخارج ليست ذات صورة عينية.

وفضلاً عما سبق يثير السؤال التالي نفسه ايضاً: كيف بإمكان ذات العالم ادراك صورة المعلوم؟

وفي الاجابة على هذا السؤال لو قيل بأنّ ذات العالم بإمكانها ادراك صورة

المعلوم بقيد التجرد عن صورة المعلوم، فلابد من القول بأنّ هذا الكلام باطل وغير معقول، إذ كيف بإمكان ذات العالم الاتحاد بصورة المعلوم لوحدها وبقيد التجرد عن صورة المعلوم؟ ولو أخذ أحد بهذا الكلام فهو كمن يقول أن بإمكان الأعمى ان يشاهد الأشياء التي أمامه وهو أعمى.

وقد يقول أحدهم أن ذات العالم لا تدرك صورة المعلوم لوحدها وبقيد التجرد عن صورة المعلوم، وانما تدرك صورة المعلوم بنفس صورة المعلوم. ويقال في الاجابة: إذا لم تدرك ذات العالم صورة المعلوم منذ البداية، فكيف بإمكانها ادراك صورة المعلوم بواسطة نفس صورة المعلوم؟

اذن وعلى ضوء ما سبق يتضح تعذر الأخذ بالفرضين الأول والثاني لعدم قابليتهما على تفسير ماهية الادراك والعلم. كما ليس بإمكان الفرض الثالث -بالصورة التي فسّرها معظم المتكلمين- ان يضع حلاً لمعضلة ماهية العلم والادراك.

ما يمكن ان يحل معضلة ماهية العلم والادراك هو ان يقال بأنّ ذات الانسان ذات مرحلتين دائماً خلال حركة العلم والادراك: الاولى، مرحلة ذات الانسان ما قبل الادراك. وهي في هذه المرحلة بمثابة هيولى العلم والادراك. والثانية، وهي مرحلة حصول العلم والادراك، والعالم في هذه المرحلة بمثابة صورة فعلية تضفي الكمال على ذات الانسان في حركة دائمة وتكامل مستمر.

ولو بحث احد مسألة الهيولى والصورة والاتحاد فيما بينهما، لاتضح له انّ من المتعذر على الهيولى او القوة ان تظهر في الخارج لوحدها بدون أية صورة فعلية، فوجود الهيولى او القوة في الخارج، متحد بصورة فعلية دائماً.

ان دراسة المسائل السابقة تسلط الضوء على الأمر التالي وهو انّ ذات العالم متحدة باستمرار مع الصورة المعلومة. ومعنى هذا الكلام هو انّ العالم والمعلوم او المدرِك والمدرَك يؤلفان حقيقة واحدة. وحينما يتحد العالم بالمعلوم او المدرِك بالمدرَك، فلابد من القول بأنّ معلوم العالم ليس بإمكانه ان يكون معلوم عالم

آخر. وهذا هو عين القاعدة التي نحن بصددها والقائلة «كل عالم فمعلومه غير معلوم عالم آخر». وهي كما نرى قاعدة عقلية لا غبار عليها.

ومن الجدير بالذكر انه حينما يقال بأنّ معلوم العالم ليس بامكانه أنْ يكون معلوم عالم آخر، فالمراد هو انّ المعلوم بالذات الذي يتحد بالعالم باستمرار، ليس بإمكانه ان يُعدّ واحداً مع المعلوم بالذات الآخر المتحد بالعالم ايضاً. ولا ريب في هذه المسألة ايضاً وهي انّ المعلوم بالعرض بصفته موجوداً خارجياً بإمكانه ان يقع معلوماً لعدد لا يحصى من العالِمين.

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس

لو علم أحد بوجود العلة وأدركها، فلابد ان يدرك وجود المعلول ايضاً لأنّ المعلول في الواقع ونفس الأمر شأن من شؤون العلة. والرابطة بين المعلول والعلة، رابطة استقلالية. ويرى اهل التحقيق انّ النسبة بين العلة والمعلول، من نوع «حمل الحقيقة والرقيقة»، وهو نوع من اقسام الحمل الذي يهتم به الكثير من اهل الفكر، وقد خضع للبحث بشكل مفصل في آثار صدر المتألهين.

وقيل بشأن هذا الحمل: الرقيقة ليست سوى حقيقة متنزلة، والحقيقة عبارة عن رقيقة لم تتنزل عن مقامها الرفيع. واولئك الذين يعتبرون النسبة بين العلة والمعلول من نوع النسبة بين الحقيقة والرقيقة، لابد لهم من الاعتراف بهذه القاعدة، وعدم الشك في اعتبارها واستحكامها.

وتكشف آثار الحكماء والمتكلمين عن انّ اغلب رجال الفكر قد أخذوا بهذه القاعدة واعترفوا بمضمونها.

وأشار ابو نصر الفارابي ـ مؤسس الفلسفة الاسلامية ـ الى هذه القاعدة بشكل صريح وواضح، وعبارته بهذا الشأن قصيرة وموجزة ولكنها عميقة وجميلة كما هو اسلوبه في سائر أبواب الفلسفة:

«كل ما عُرف سببه من حيث يوجبه فقد عُرف. وإذا رُتّبت الأسباب إنتهت أواخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب...»[1].

---

١ ـ فصوص الحكم، ص ١٣. من الجدير بالذكر ان البعض شكك في انتساب هذا الكتاب

وعدّ السبزواري مضمون هذه القاعدة في غاية الاعتبار وأكد على ان اي احد من الحكماء الاشراقيين والمشائين وكذلك الصوفية، والمتكلمين، لم يخالف مضمونها قط[1]. غير ان الأمر ليس كذلك في الواقع، إذ انبرى بعض البارزين من رجال الفكر لمخالفتها ورفضها.

وعبر الامام الرازي في مرحلة من حياته عن رفضه لها وأنكرها في آثاره. وقد اكد في بعض آثاره على ان ادراك العلة لا يوجب ادراك المعلول بشكل مطلق. بل هناك مورد واحد يؤدي فيه ادراك العلة الى ادراك المعلول وهو فيما لو تصورنا ماهية المعلول شرطاً اساسياً في هذا الباب. واستدلاله على ذلك يتلخص كالتالي: يُعدّ عنوان العلية وصفاً إضافياً دائماً. والاضافة شيء لا يتحقق بدون طرفي الإضافة، لأنه لو استلزم أحد طرفي الإضافة طرفه بدون أخذ الطرف الآخر بنظر الاعتبار، يلزم ان يكون أحد طرفي الاضافة تمام حقيقة الاضافة بدون أخذ الطرف الآخر بنظر الاعتبار، في حين انّ هذا الكلام باطل ومحال بحكم الضرورة العقلية. وعليه ينبغي القول بأنّ إدراك أحد طرفي الإضافة لا يُعد ادراك تمام حقيقة الاضافة.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذا الكلام هي انّ ادراك ذات العلة لا يستلزم بمفرده إدراك وصف العلية وعنوانها الاضافي. ولابد في هذه الحال من القول ان ادراك العلة لا يوجب ادراك المعلول. والمورد الوحيد الذي يوجب فيه العلم بذات العلة العلم بالمعلول هو تصور ماهية المعلول شرطاً أساسياً في ذلك. اي أن يوجد تصور ماهية المعلول حين ادراك العلة. ولا يخفى على الشخص المطلع انه إذا عُدّ تصور ماهية المعلول شرطاً أساسياً على صعيد هذه القاعدة، فلابد من القول بأنها لا تترتب عليها أية فائدة، إذ حينما يُعدّ تصور ماهية

← للفارابي.

١ ـ أسرار الحكم، ص ٦٤.

المعلول شرطاً اساسياً حين إدراك العلة، فلن تبق هناك اية حاجة لادراك المعلول عن طريق ادراك العلة.

ما اورده الفخر الرازي بهذا الشأن ما يلي:

«وقد ذكرتُ في بعض كتبي انّ العلم بالعلة لا يوجب العلم بالمعلول مطلقاً كيف كان، بل العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بشرط تصور ماهية المعلول. واستدللت على ذلك بأنّ العليّة وصف إضافي والامور الاضافية لا تستقلّ باقتضائها أحد المضافين وإلّا لوجدت تلك الإضافة لذلك الشيء وحده عند عدم غيره وذلك محال. فإذن لا يلزم من العلم بأحد المضافين العلم بتلك الإضافة. فلا يلزم من العلم بذات العلة العلم بالعلية...»[1].

وبحث صدر المتألهين هذه القاعدة بالتفصيل في كثير من آثاره. ويرى هذا الفيلسوف الكبير انّ ادراك العلة التامة يؤدي بلا شك الى ادراك المعلول. وما يلزم بحثه بدقة على هذا الصعيد هو: مالمراد بادراك العلة وما هو الذي يجب ان يُدرك في باب العلة؟

ويمكن تلخيص ما ذهب اليه صدر المتألهين بهذا الشأن ما يلي: حينما يقال بأنّ ادراك العلة يوجب ادراك المعلول، ينبغي القول انّ هناك أربع فرضيات لإدراك العلة هي:

١ـ إدراك ماهية العلة.

٢ـ إدراك وجه من وجوه العلة.

٣ـ إدراك مفهوم العلية.

٤ـ ادراك وصف إضافية العلة.

ولا شك في انّ الفرض الاول ليس بإمكانه أنّ يطابق مراد الحكماء على صعيد هذه القاعدة، لأنه لا يصدق إلّا على لوازم الماهية. ومن الواضح عند

١ـ المباحث المشرقية، ج١، ص ٣٤١.

العقلاء انّ من المتعذر إدراك الماهية بدون إدراك لوازمها. فيُقال ـ مثلاً ـ لو أدرك أحد ماهية العدد (٤) فلابد أن يدرك معنى الزوجية ايضا. غير انّ هذه المسألة تختلف اختلافاً جوهرياً عما تم بحثه ضمن إطار هذه القاعدة.

كما لا تنطبق الفرضية الثانية مع مراد الحكماء بهذا الشأن، لأنّ ادراك وجه من وجوه العلة لا يؤدي الى ادراك كامل للمعلول.

وليس بامكان الفرضيتين الثالثة والرابعة تحقيق هدف الحكماء بهذا الشأن لأنّ ادراك العلة طبقاً لقانون التضايف ملتصق بإدراك المعلول. وحينما يتضايف إدراكان ويلتصق أحدهما بالآخر، ليس بالإمكان الإدعاء بأنّ أحدهما يؤدي الى الآخر إذ يتعذر تقدم أحد الادراكين المتضايفين على الآخر.

مفاد القاعدة

ربما يتساءل البعض: اذا لم تنطبق أية فرضية من هذه الفرضيات الأربع مع مراد الحكماء بهذه القاعدة، فما هو مفادها الحقيقي؟ وما مراد الحكماء بها؟

وينبغي القول بأنّ الحكماء حينما يقولون بأنّ ادراك العلة يوجب ادراك المعلول، فالمراد هو انّ ادراك خصوصية وجود العلة بإمكانه أنّ يؤدي إلى ادراك المعلول. فالخصوصية الوجودية للعلة هي عبارة عن طريقة وجود نوع وجودها. وعليه ينبغي القول إن ادراك وجود العلة يوجب إدراك تمام حقيقة المعلول.

والسؤال هو: كيف بمقدور الوجود أن يكون قابلاً للإدراك؟ ولا شك في انّ الوجود ليس بالامكان ادراكه عن طريق العلم الحصولي لأنّ الوجود عين الخارجية، وما هو عين الخارج لا ينتقل الى الذهن قط. ما يمكن ان ينتقل من الخارج الى الذهن ومن الذهن الى الخارج هي الماهية فقط. والعلم الحصولي الذي يتحقق عن طريق الصور الذهنية فقط، لا يصدق إلّا على الماهيات فقط.

اذن لا يدرك الوجود إلّا عن طريق العلم الحضوري. ولا يتحقق العلم

الحضوري بدون تحقق نوع من الاتحاد بين العالم والمعلوم قط.

ويرى بعض الحكماء انّ العلم الحضوري لا يصدق إلّا في ثلاثة موارد هي:

١ـ علم الموجود المجرد بوجوده.

٢ـ علم الموجود المجرد بمعلوله.

٣ـ علم الموجود الفاني بما هو فان فيه.

فإذا ما أراد أحد إدراك الوجود الحقيقي وبلوغ أصل الوجود، فلابد له من الاتحاد بالوجود. والاتحاد بالوجود لا يتحقق بدون نوع من الحضور. ولا يتحقق الحضور او اتحاد العالم بالمعلوم إلّا من خلال إحدى الطرق أعلاه.

اذن يتضح انّ مراد صدر المتألهين بعبارة «إدراك العلة يوجب ادراك المعلول» هو أنّ العلم بوجود العلة يستلزم العلم بوجود المعلول. وعليه ينبغي القول بأنّ هذه القاعدة خاصة بالعلم الحضوري من وجهة نظر صدر المتألهين ولا تصدق علىٰ العلم الحصولي.

ولا يتفق سائر الحكماء المسلمين مع صدر المتألهين في هذا المورد، اذ يلاحَظ في معظم آثارهم ما يوحي بأن إدراك العلة يوجب بشكل عام ادراك المعلول. فقد ورد في آثارهم مثلاً: لو حصل لدى احد العلم بوقوع الأرض بين القمر والشمس، لابد وان يحصل لديه العلم بوقوع الخسوف ايضاً. ومن الواضح انّ هذا المثال وغيره من الامثلة المماثلة لا يمكن أن تُعدّ من مصاديق العلم الحضوري.

فكرة صدر المتألهين أعلاه وردت في عباراته التالية:

«التحقيق في هذا المقام إنّ العلة قسمان علة هي بماهيتها موجبة للمعلول كالأربعة الزوج والمثلث لذي الزوايا ومثل هذه العلة متى علمت ماهيتها علم لازمها لا محالة وإذا اللازم لذاتها وماهيتها من حيث هي هي،وعلة ليست هي بماهيتها موجبة للمعلول بل إمّا بوجودها الذهني او لوجودها الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لإيجاب العلم بمعلولها. وأيضاً العلم بها وبكونها

موجودة على الوجه العام في الموجودية لا يجب أن يؤدي إلى العلم بمعلولها لأنّ الجهة المقتضية للمعلول ليست هي نفس ماهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخصها؛ فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله. وقد علمت أنّ الإطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن إلّا بأن يتحد العالم به أو بما هو محيط به ومبدأ له. فعند ذلك لم يكن العلم بمعلوله نفس وجود معلوله كما إنّ العلم لوجود تلك العلة نفس وجودها. فاذاً علم أحد علة من العلل على الوجه الذي ذكرناه فلابد أن يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا إلى آخر معلولاتها...»[1].

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

العلم بالمعلول لايوجب العلم بالعلة

ومعنى هذه القاعدة هو ان ادراك العلة لا يتحقق إلّا عن طريق ادراك العلة نفسها. واولئك الذين يحـاولون معرفة حقيقة العلة عن طريق ادراك المـعلول، مخطئون تماماً، لأنّ حالة الإمكان هي الملاك الذي يشخص حاجة المعلول الى وجود العلة. ومن الواضح انّ الممكن بحـاجة الى مـرجّـح. وليس بـالإمكان تشخيص الخصلة الوجودية للمرجح في مثل هذه الحاجة، ولابد ان يتم ادراك وجود المرجح ومعرفة خصوصيته عن طريق آخر. وعليه يمكـن القـول بأنّ ادراك المعلول لا يدل إلّا على شيء واحد وهو مطلق العلة. ولا شك في وجود تفاوت أساسي بين هذه المسألة وبين ما يُدعى بمعرفة العلة.

وبحث الامام الفخر الرازي هذه القاعدة بشكل مفصل في آثاره بحـيث لا يلاحَظ مثل هذا التفصيل في آثار سائر الحكماء والمـتكلمين الذيـن سـبقوه. وبحث صدر المتألهين هذه القاعدة ايضاً في كتاب أسفاره، ولا يختلف كثيراً في بحثه لها عما اورده الامام الرازي في كتاب المباحث المشرقية. ويخلو كلام صدر المتألهين من الإبداع وإن تميّز عن كلام غيره بعمق اكبر، وخلا كذلك من اي نوع من الغموض والابهام.

دليل القاعدة

استدل القائلون بهذه القاعدة عليها بالشكل التالي:

ان السبب في انتساب المعلول الى العلة واستناده اليها هو أنّ ذات المعلول

غير مستقلة لا في الوجود ولا في العدم، لأنها لو كانت مستقلة في كل من الوجود او العدم، لما نُسبت الى غيرها ولما اعتمدت عليه. ومن الواضح انّ الشيء اذا لم يكن مستقلاً لا في الوجود ولا في العدم فلابد من القول بأنّه ممكن الوجود.

اذن فالسبب في انتساب المعلول الى العلة والاستناد اليها يتمثل في كونه ممكن الوجود. ومن الواضح ايضاً انّ الممكن من حيث جهة الإمكان ليس بإمكانه ان يُنسب او يُسنَد الى شيء معين او علة خاصة، لأنه لو انتسب او استند الى علة خاصة، لزم ان يستند كل ممكن الوجود الى علة، وهذا خلاف الضرورة، لوجود علل مختلفة للممكنات.

والنتيجة التي يمكن التوصل اليها من هذا الاستدلال هي ان ممكن الوجود بحاجة فقط الى مرجح من حيث اتصافه بالإمكان وتساوي نسبته الى الوجود والعدم. وفي هذا المرجح الذي يُدعى بالعلة ايضاً، لا تُلاحظ اية خصوصية او تعيّن. وعليه يمكن القول بانّ ادراك المعلول لا يوجب ادراك العلة الخاصة قط. إذ انّ ما يمكن اثباته عن طريق الموجود الممكن هو نوع من المرجح او العلة المطلقة. ولا يُعدّ اثبات المرجح او العلة المطلقة معرفة العلة.

وقد يُقال: اذا لم يؤد ادراك المعلول الى ادراك علة معينة، فكيف يمكن عدّ معلول ما منسوباً ومستنداً الى علة معينة؟ فإذا كان ادراك المعلول لا يوجب ادراك علة معينة، فكيف يمكن ان يُنسب الموجود الى علة معينة فقط؟

يرى الامام الرازي انّ ادراك المعلول لا يوجب قط ادراك علة معينة، ولكن من الواضح على صعيد آخر انّ العلة المعينة توجِب ظهور معلول معين دائماً. ومعنى هذا الكلام هو انّ تعيّن المعلول لا يوجب تعين العلة، في حين يوجب تعيّن العلة تعيّن المعلول. وعليه يمكن القول بأنّ تعيّن العلة قد حصل عن طريق تعيّن المعلول. بل ما يمكن قوله على هذا الصعيد هو انّ تعيّن العلة قد اصبح سبباً لتعيّن المعلول ولا يمكن بالنتيجة إلّا أن يُنسب ذلك المعلول الى هذه

العلة.

وما يمكن ان يضاف كتوضيح هو: متى ما أوجبت العلة تعيّن المعلول، فليس بالإمكان القول بأنّ هذا المعلول نفسه منسوب الى علة اخرى. إذن ما يوجب انتساب معلول ما الى علة معينة هو انّ العلة المعينة توجب تعيّن المعلول.

وقد قال الامام الفخر الرازي في ذلك:

«هذا غاية التحقيق في هذا المقام، مع اني ما رأيت أحداً قبلي ذكر قليلاً من مسائل هذا الباب فضلاً عن الخوض في مثل هذه الدقائق»[١].

وما عدّه الفخر الرازي «غاية التحقيق» قد حظى بتأييد ملا صدرا (صدر المتألهين الشيرازي) ايضاً. واورد العديد من الشواهد على صعيد ذلك التأييد لم ترد في آثار الامام الرازي. ومن بين تلك الشواهد: نسبة الجنس الى الفصل.

وما ذهب اليه بهذا الشأن ما يلي:

«ولهذا نظائر كثيرة منها انّ نسبة الجنس كالحيوان الى الفصل كالناطق والى سائر الفصول، واحدة. فإختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان الى جميع الفصول. فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة الى فصل من الفصول، أي فصل كان. لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل انما كان من جهة الفصل لا من جهته، وكذلك النوع...»[٢].

١ـ المباحث المشرقية، ج١، ص ٣٦١.

٢ـ الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٣٩٤.

ليس لفعل الحق تبارك وتعالى لميّة غير ذاتية

كل فعل يصدر عن الفاعل على أساس الإختيار لابد ان يكون لديه مرجح يُدعى بالغاية او الفرض. فأفعال الله تعالى صادرة عن ارادة واختيار اعتماداً على كثير من البراهين المحكمة، والنتيجة التي يمكن التوصل اليها من هاتين المقدمتين هي ان افعال الله تعالى لا تتحقق بدون غاية او غرض.

وقيل الكثير بشأن الغاية والفرض. واعتُبرت العلة الغائية إحدى العلل الأربع التي تلعب دوراً حاسماً في ايجاد الفعل. غير انّ ما هو مثار للجدل بين المتكلمين المسلمين هو: كيف يمكن تبرير وجود الغرض او الغاية في فعل الله تعالى؟

كثير من المتكلمين يرفضون وجود الغرض في فعل الله تعالى. ويمكن ملاحظة هذا الرفض بشكل واضح في العبارة التالية «أفعال الله لا تُعلَّل بالأعراض».

وأفرد الامام الفخر الرازي فصلاً من كتاب «المباحث المشرقية» لبحث هذه المسألة وقال: «كل من فعل فعلاً لفرض فهو ناقص». ثم برهن بعد ذلك على فكرته هذه وقال:

«ان الذي يفعل فعلاً لغرض فلا يخلو: إما أن يكون وجود ذلك وعدمه بالنسبة اليه سواء، وإما أن لا يكون الأمر كذلك (أي لا يكون وجود ذلك وعدمه بالنسبة اليه سواء). فإذا كان الأمران عنده سواء استحال ان يصير أحدهما حاملاً له على فعل أحد الجانبين، فحينئذ لا يكون أحد الجانبين

غرضاً للفاعل. وأما إذا كان أحد الجانبين أرجح عند الفاعل من الثاني، فلابد وأن يكون ذلك الأرجح أولى لذلك الفاعل. فالفاعل إذا لم يفعل ذلك الفعل لم تحصل له تلك الأولوية...»[١].

هل يستكمل الفاعل بفعله؟

نلاحظ في عبارة الامام الفخر الرازي انّ الفاعل المختار الذي يفعل فعله على أساس العلم والاختيار، يبحث عن شيء يفتقده بدون ذلك الفعل. بتعبير آخر: ان دافع الفاعل ليس سوى الاستكمال بواسطة فعله. واذا كان الأمر كذلك لابد ان يُثار السؤال التالي: انّ الله تعالى الذي يفعل فعله عن علم واختيار دائماً، كيف يستكمل بواسطة فعله؟ ثم الا يعني استكمال الله بواسطة فعله انه ناقص في ذاته؟

وقال المتكلمون في الإجابة على هذا السؤال: ان غرض الله تعالى من فعل فعله ليس استكمال ذاته، وانما استكمال سائر الموجودات. فمقتضى صفة الجود مثلاً ان يعمل الفاعل على ايصال النفع الى سائر الموجودات وإكمالها.

فلو أنعم أحد النظر في معنى الغاية والغرض لأدرك ان الإجابة أعلاه لم تحل المشكل قط ويبقى ذلك السؤال على قوته، لأنه لو كان غرض الفاعل من فعله استكمال الغير وايصال النفع والخير الى الغير، فما هو غرض الفاعل من استكمال الغير وايصال النفع والخير اليهم؟

بتعبير آخر: اذا كان استكمال وعدم استكمال الغير أمراً واحداً من وجهة نظر الفاعل، فلابد من القول بعدم وجود أي دافع لدى الفاعل من فعل فعله. اما إذ لم يكن استكمال وعدم استكمال الغير أمراً واحداً، فلابد من القول بوجود دافع لدى الفاعل من استكمال الغير، لولاه لكان هذا الفاعل ناقصاً.

١ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٤٢ـ٥٤٣.

واذا كان الامر كذلك فكيف بالإمكان القول ان الفاعل المختار الذي يفعل فعله عن غرض، كامل من كل جهة ومستغن عن الغير؟

الله تعالى فاعل مختار ومستغن مطلق

هناك قاعدة عقلية تقول «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات». وتقتضي هذه القاعدة سلب أية جهة إمكانية عن ذات الله تعالى وصفاته. اي مثلما انه تعالى واجب في وجوده، واجب كذلك في حياته وعلمه وارادته وسائر صفاته الكمالية.

من الواضح ان وجوب ارادة البارئ تعالى ليس لا يتعارض مع اختياره فحسب، وانما يوجب التأكيد على معنى هذا الاختيار أيضاً، لأنّ منشأ ارادته واختياره يتمثل في ذاته. ولذلك لا يوجد لفعل الله تعالى اي دليل أو برهان سوى ذاته. اي انّ دليل فعل الله المتعال هو الله المتعال نفسه، وليس بالإمكان العثور على برهان لفعله سواه.

وحينما يدور الحديث عن فعله تعالى، تفقد أية صيغة سؤالية بلماذا وكيف معناها، لأنّ ما يُسأل عنه هو الجواب بعينه. ولذلك تزول الفواصل بين الأسئلة والأجوبة على صعيد أفعال الله تعالى، إذ ليس بإمكان أي برهان تعليل فعله تعالى بشيء آخر خارج عن ذاته. وينبغي القول في الواقع انّ ما هو غير ذات الله وصفاته، يمكن أن يُعلل بالله. ولذلك لابد من القول بأنّ الله ميزان كل شيء وليس بإمكان أي شيء ان يكون ميزاناً لله، ولذلك ورد في القرآن الكريم «لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون».

اذن فالحق تبارك وتعالى في مقام وجوده فاعل وغاية، فهو الذي يفعل ولا يستهدف في فعله شيئاً آخر. وحينما تتضح هذه المسألة وهي ان الله تعالىٰ فاعل وغاية، تتضح المسألة التالية وهي انه تعالى أول وآخر، لأنه لابد أن يكون اولاً من حيث هو فاعل الفعل ومبدأ العمل، ولابد ان يكون آخراً من حيث هو

غاية الفعل وغرض العمل.

ولا ريب في انّ المراد بالأولوية والآخرية ليس التقدم والتأخر في المراتب الزمانية، بل التقدم والتأخر في السلسلة الطولية للعلة والمعلول والمراتب الصعودية والنزولية للموجودات. وبما انّ المراتب الطولية للموجودات ومراحلها التشكيكية تتحقق في قوسين نزولي وصعودي، تُعدّ نهاية كل موجود عودة الى بدايته. ولذلك يمكن القول انّ وجود الحق تبارك وتعالى ظاهر وباطن. وقد قال تعالى معبّراً عن ذاته: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾. فبطونه تعالى كامن في ظهوره، لأنّ ظهوره سرّ بطونه.

الفاعل والغاية قد يتحدان

من القضايا الأساسية في الفلسفة الاولى: قضية العلية والمعلولية. ويأخذ أغلب الحكماء المسلمين بالعلل الأربع في فلسفة أرسطو، وطالما ثارت نقاشات بشأنها فيما بينهم. وقسّموا العلل الأربع الى: علل الوجود، وعلل الماهية. وعلل الوجود عبارة عن العلة الفاعلية والعلة الغائية. وعلل الماهية والتي تُدعى بعلل القوام ايضاً عبارة عن العلة المادية والعلة الصورية.

ويمكن القول في بعض الموارد بأنّ فاعل الشيء ليس سوى غايته. وتتضح هذه الفكرة على صعيد فاعل كل العالم، أي مبدأ العالم الأول لأنّ الغرض من فعله تعالى ليس سوى ذاته تعالى. وبرهان فعل الحق، هو الحق نفسه، لا شيء آخر غيره.

وحينما يُنعم النظر في معنى العلة الغائية، يتضح انه لا يمكن فصلها عن العلة الفاعلية قط. والتفاوت الوحيد بين العلة الغائية والعلة الفاعلية ليس إلّا في عالم الاعتبار. فحينما يلجأ الظامئ الى شرب الماء لإزالة ظمئه، فانه قد تصور في بادئ الأمر وقبل اي شيء آخر ارواء ظمئه، ثم بادر بعد ذلك الى شرب الماء لتحقيق ذلك. ففاعل شرب الماء هنا هو الشخص الذي يريد تحقيق ارواء ظمئه في عالم الخارج. فالعلة الغائية لشرب الماء هي ارواء الظمأ. ومعنى هذا انه لا يوجد فاصل بين العلتين الغائية والفاعلية. اي انّ هاتين العلتين متحدتان في الوجود والماهية معاً.

وهكذا يتضح عدم وجود اي تفاوت في أصل الماهية بين نفس الغاية وعلة

الغاية. وما يمكن أن يُعدّ فاصلاً بين غاية الشيء وعلته الغائية هو الاختلاف بين مرتبتين من الوجود، لأنّ ماهية الشيء من حيث وجوده الخارجي ليس سوى غايته. فحينما يلجأ الظامىء إلى شرب الماء فلأنه قد تصور إزالة ظمئه ثم سعى لتحقيق ذلك في عالم الخارج. ومعنى هذا أنّ الارتواء في عالم الذهن والتصور هو العلة الغائية والفاعلية، في حين يُعدّ الارتواء الواقعي في عالم الخارج هو غاية الفعل.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها هي أنّ شرب الماء ناشىء من الارتواء، لأنّ عملية الشرب معلولة لإعتبار، وعلة لاعتبار آخر. فعملية شرب الماء تُعدّ معلولة بالنسبة للشخص المرتوي في عالم الفكر والنضور، وعلة بالنسبة لارتواء الشخص في عالم الخارج. ولذلك قال الحكماء «الريّان يطلب الريان».

وصفوة القول هي أنّ العلة الغائية والعلة الفاعلية متحدتان في الوجود وفي الماهية. غير أنّ نفس الغاية وإن كانت متحدة مع العلة الغائية في الماهية، لكنهما مختلفتان في نمط الوجود ومرتبته. ولا بد من البحث عن هذا التفاوت في التفاوت بين الوجودين الذهني والخارجي. والعلة الغائية تتحقق دائماً في عالم الذهن، في حين لا تظهر نفس الغاية إلاّ في عالم الخارج.

هل العلل القريبة غير متحدة؟

لو أنعم أحد النظر في مجموع العلل الأربع لاتضح له أنّ العلل القريبة والاسباب المباشرة في الشيء. متحدة مع بعضها وكأنها شيء واحد. ويلاحظ الاتحاد في العلل الأربع بوضوح في أي انتقال أو تحول من مرحلة نقص الشيء إلى مرتبة كماله. وقيل أنه يمكن ملاحظة دور الاتحاد في مجموعة العلل الأربع بوضوح في عملية التجارة التي يتم يتعامل بها النجار مع الخشبة ـ مثلاً ـ لتحقيق غرض معين. فالنجار بالفعل في هذا العمل الخاص لا يُعدّ ذات شخص النجار بشكل مطلق. بل أنّ النجار كعلة فاعلية في هذا العمل الخاص ليس

سوى حالة استعداد ذلك الشخص مع سلسلة من الأُدوات والآلات الخاصة في وقت خاص ومكان خاص. والعلة المادية او القابلية في هذا العمل الخاص ليست مطلق الخشبة قط. بل ان ما بإمكانه ان يلعب دور العلة المادية او القابلية في هذا العمل الخاص هو الاستعداد الخاص في الخشبة التي في يد النجار.

اذن فالعلة الفاعلية متحدة بالعلة القابلية الى درجة بحيث تبدوان وكأنهما شيء واحد. وفي ظل هذا الاتحاد بين الفاعل والقابل، تظهر الصورة الفعلية لعمل النجارة. ويوجد في كل صورة من مختلف صور النجارة غرض خاص يدعى بالغاية القريبة. ولذلك يمكن القول بأنّ اية صورة فعلية لا تظهر قط بدون غرض خاص او غاية قريبة.

وهكذا يتضح انّ اية صورة فعلية متحدة دائماً مع غايتها الخاصة القريبة. والتحولات تتم بشكل متلاحق والصور تهبط على المادة القابلة واحدة بعد اخرى. وتستمر حركة التحول هذه حتى تصل الى آخر صورة فعلية. وتُعدّ الصورة النهائية غاية من جهة وصورة فعلية من جهة اخرى. كما تُعدّ الغاية النهائية فاعلاً من جهة وغرض الفاعل من جهة اخرى. كما انّ العلة الغائية ليست سوى نفس الغاية ايضاً. وبذلك ليس بالإمكان إنكار الاتحاد بين العلل الاربع قط.

ما ذهب اليه الفيض الكاشاني بهذا الشأن كالتالي:

«إذا تأملت في الأسباب القريبة لشيء واحد وجدتها كأنها كلّها شيء واحد متوجّه من حد نقصان إلى حد كمال، فإن النجّار بالفعل ليس ذات شخص انساني كيف كان، بل مع تهيؤه بالآلة والوقت والمكان وغيرها وليس في الخشب أيضاً بأي وجه كانت إستعداد قبول النجر، بل مع مقارنته بيد النجار كأنهما شيء واحد متحرك في الأوضاع. ثم لكلّ نجر من الفاعل، وإنفعال من القابل، صورة خاصة متصلة في الإستحالات والتشكلات ولها غاية قريبة

موصولة بها وهكذا اتصلت الإستحالات وتواردت الصور على الإنـفعالات حتى إنتهت إلى صورة أخيرة هي غاية بوجه، وصورة بوجه آخر والغاية أيضاً فاعل من جهة، وغرض من جهة، وعلّة غائية من جهة»[١].

ما هو ولم هو

ما يُثار على صعيد اتحـاد الفاعل، يُثار أيضاً على صعيد مطلبي ما هو، ولم هو.

ويثير أهل المنطق عادة ثلاثة أسئلة لإدراك حقيقة الشيء، يقسِّم كل منها الى قسمين. وبذلك تُعدّ هذه الأسئلة الستة بمثابة درجات السلّم. فإذا ما اراد أحد الوصول الى سقف المعرفة عن طريق سلّم المنطق فلابد له من صعود هذه الدرجات. وهذه الأسئلة التي تمثل الخطوات الفكرية الأساسية لإدراك الحقيقة هي:

١ ـ ما الشارحة.

٢ ـ هل البسيطة.

٣ ـ ما الحقيقية.

٤ ـ هل المركبة.

٥ ـ لِم الثبوتية.

٦ ـ لِم الإثباتية.

وما يهمنا بحثه هنا هو ما الحقيقية، ولِم الاثباتية، ولم الثبوتية، والتي قد تُعدّ شيئاً واحداً في بعض الأحيان. فما الحـقيقية بحسب الاصـطلاح عـبارة عـن السؤال عن جوهر الشيء. ولهذا تمثل الإجابة على هذا السؤال ماهية الشيء. ولم الاثباتية ولم الثبوتية عبارة عن السؤال عن العلة الواقعية للـشيء، ولهـذا

---

١ ـ اصول المعارف، ص ٦٠.

يُقال للاجابة على هذا السؤال البرهان اللمي والبرهان الإنّي.

وتلعب هل البسيطة دوراً كبيراً على هذا الصعيد لأنها سؤال عن وجود الشيء. وما لم تتحقق الإجابة على هذا السؤال، تتعذر الاجابة على ما هو ولم هو ايضاً.

السؤال هو: كيف يمكن عد السؤال بما هو ولم هو شيئاً واحداً؟

ومن اجل الكشف عن هذا الاتحاد، استعان الحكماء ببعض الأمثلة، ومنها: المثال الاول، قال بعض الحكماء في تعريف الحكمة «الحكمة استكمال النفس الانسانية للتشبّه بالإله علماً وعملاً». وهكذا نرى انّ هذا التعريف ليس سوى اجابة على السؤال عن جوهر الحكمة وهو عين ما يدعوه أهل الحكمة بـ«ما هو».

ولو طُرح سؤال «لم هو» ايضاً وسُئل عن العلة الواقعية للحكمة، لكانت الإجابة هي: «الحكمة استكمال النفس الانسانية للتشبه بالإله علماً وعملاً».

ومن هنا يتضح انّ الإجابة على السؤال بـ«ما هو» و «لم هو»، شيء واحد.

المثال الثاني، قال معظم علماء فن المنطق في تعريف المنطق «المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر». وهذا التعريف كما هو ملاحَظ ليس سوى الاجابة على السؤال عن جوهر المنطق، اي ذات ما يدعى بـ«ما هو» حسب الاصطلاح.

ولو طُرِح السؤال بـ«لم هو» ايضاً وسُئل عن العلة الواقعية للمنطق، فلن تكون الاجابة سوى «المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر». وبذلك يتضح ان السؤال عن المنطق بـ«ما هو» و «لم هو»، شيء واحد، لأنّ الاجابة واحدة على كلا السؤالين.

المثال الثالث، قال الحكماء في تعريف الفكر: «الفكر ترتيب امور معلومة للتأدّي الى مجهول»، وهذا التعريف ليس سوى الاجابة على جوهر الفكر والذي يعبَّر عنه اصطلاحياً بـ«ما هو».

ولو طُرح السؤال بـ «لم هو» ايضاً وسُئل عن العلة الواقعية للفكر، لكانت الاجابة هي «الفكر عبارة عن ترتيب امور معلومة للتأدّي الى مجهول». وبذلك يتضح انّ ترتيب الامور المعلومة للوصول الى امر مجهول، يعد دليل وجود الفكر من جهة ويؤلف ماهية الفكر من جهة اخرى.

وقد تتحد «لم هو» و «ما هو» و «هل هو» فيما بينها في بعض الأحيان. ويصدق هذا الاتحاد الثلاثي على الوجود، بما فيه وجود الانسان الذي يمثل مظهر الوجود.

ويقول السبزواري بهذا الشأن بلغة النظم:

وفي كثير كان ما هو لِمَ هو — كما يكون ما هو هل هو انتبهوا

والإنخساف الاول يناسب — وفي وجودي اتحد المطالب[1].

وطالما استشهد السبزواري بالاتحاد فيما بين «ما هو» و «لم هو» وفي بعض الاحيان بالاتحاد فيما بين «ما هو» و «لم هو» و «هل هو». وقد نسب هذه القاعدة الى أرسطو، وقال في تعليقته على كتاب الأسفار:

«قال ارسطاطاليس انّ ما هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد والمجردات من ذلك الكثير..».

والإشكال الجوهري في هذا الباب هو انّ بعض الحكماء المسلمين قد تصور ان كتاب «اثولوجيا»، من تأليف ارسطو، ولذلك كانوا يبحثون عن عقائده وأفكاره فيه. غير انّ الدراسات أثبتت انه لغيره. ولكن السبزواري كان يستعين بهذا الكتاب للتعبير عن آراء أرسطو.

---

١ ـ شرح المنظومة، ص ٨٨.

الفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور

يقسّم الحكماء الحركة الى انواع عديدة حيث تُعدّ الحركة القسرية أحد أنواعها. والحركة القسرية لا تصدق إلّا اذا حُرِّك الجسم الى جهة ما بتأثير قوة غريبة خلافاً لمقتضى طبعه الأصلي. فالشجرة مثلاً تتجه نحو الاعلى بحسب نموها الطبيعي، ولو تحركت من الشمال الى الجنوب او من الجنوب الى الشمال بتأثير الرياح، فلابد ان تُعدّ حركتها نحو الجنوب او نحو الشمال حركة قسرية.

واستعان القدماء بمثال لاثبات الحركة القسرية وأوردوه في آثارهم، فقالوا: لو قذفنا جسماً الى الأعلى بتأثير قوة قاهرة وقاسرة، فانه يستمر في حركته الى الأعلى ما دام واقعاً تحت تأثير القوة القاسرة. لكنه بمجرد ان يخرج من هيمنة تلك القوة، حتى تنتهي حركته الصعودية ويبدأ بالهبوط الى الأرض.

ومراد القدماء بهذا المثال هو انّ جميع الاجسام تميل بحسب طبعها الاصلي الى مركز الأرض. ولذلك لابد من عدّ اي حركة للجسم نحو الاعلى بتأثير قوة غريبة حركة قسرية.

ولا شك في انّ القدماء قد استعانوا بهذا المثال اعتماداً على هيئة بطليموس الذي كان يعتبر الأرض مركز العالم. وليس بالإمكان الاستعانة بمثل هذه الأمثلة لإثبات الحركة القسرية بعد اكتشاف الجاذبية الأرضية.

ومما يجدر ذكره هو انّ بإمكان الفلاسفة استخدام القواعد العلمية التي تم اثباتها آنذاك وإقامة استدلالاتهم عليها. ولا شك في ان استخدام الاصول الموضوعة وتبادل المعلومات بين مختلف العلوم والفلسفة، أمر متداول دائماً

وسيظل متداولاً في المستقبل.

اذن لو أورد البعض إشكالاً على بعض الأمثلة التي استخدمها القدماء في آثارهم لإثبات الحركة القسرية، فليس بالإمكان إثارة الشك في الحركة القسرية نفسها وإخراجها عن دائرة انواع الحركة، لأنّ الحركة القسرية ـوكما ذكرناـ عبارة عن حركة الجسم بتأثير قوة غريبة خلافاً لمقتضى طبيعته الأصلية. وهو الشيء الذي طالما يلاحظ في عالم الأجسام.

وما يمكن ان يبحث على صعيد الحركة القسرية هو: ما هو فاعل الحركة؟ فلربما يبدو في بادئ الأمر انّ ما يدفع الجسم على الحركة القسرية هي القوة القاسرة الواردة من خارج الجسم. ولكن ما يمكن قوله بهذا الشأن وفق حكم العقل والبرهان هو: ليس بمقدور القوة القاسرة ان تكون فاعل الحركة القسرية، لأنها لو كانت كذلك للزم فناء الحركة القسرية بفناء القوة القاسرة، في حين نجد عكس ذلك في عالم الخارج. ففي كثير من الموارد تزول القوة القاسرة بينما تستمر الحركة القسرية في الجسم. ولو ادرك احد العلاقة بين الفعل والفاعل، لعلم انّ من المتعذر فكّ الفعل عن فاعله. لذلك حينما تزول القوة القاسرة وتستمر الحركة القسرية بوجودها كفعل، فلابد من القول بأنّ القوة القاسرة ليس بإمكانها ان تكون فاعل الحركة القسرية. وعلى صعيد آخر: من البديهي انّ الفعل لا يتحقق في العالم بدون فاعل واذا كان الأمر كذلك فما هو فاعل الحركة القسرية؟

وفي الاجابة قيل: ان فاعل الحركة القسرية ليس سوى طبيعة الجسم المقسور. اي انّ طبيعة الجسم المقسور هي الفاعل المباشر للحركة القسرية. والقوة القاسرة ليست سوى عامل معدّ على صعيد الارتباط بطبيعة المقسور.

الفاعل المباشر في عالم الطبيعة

حينما يقال بأن الفاعل للحركة القسرية هو طبيعة الجسم المقسور، فمعنى هذا

الكلام ان الطبيعة هي الفاعل المباشر في جميع انواع الحركات. وما يمكن ان يبايّن بين انواع الحركات في عالم الطبيعة هو انّ الطبيعة المطلقة هي الفاعل للحركة في الحركة الطبيعية، وطبيعة المقسور هي التي تلعب دور الفاعل في الحركة القسرية.

اذن فالحركة تُعدّ فعل الطبيعة دائماً، ولا ينفصل الفعل عن الفاعل قط. في حين تُعدّ الطبيعة فاعل الحركة في كثير من الحالات بشكل مباشر ومطلق، وان لم تُعد أحياناً فاعلاً مباشراً ومطلقاً للحركة.

واذا ما اردنا تشبيه الحركة بالانسان لقلنا انّ الطبيعة هي روح الحركة. ولو قارنا الطبيعة بالنفس الناطقة او العقل الكلي، لقلنا ان نسبة الطبيعة الى العقل الكلي كنسبة الشعاع الى الشمس.

ما ذهب اليه الفيض الكاشاني بهذا الشأن، ما يلي:

«الفاعل للحركة القسرية، طبيعة الجسم المقسور، لكن مع انضمام ميل قسري اليها. فيكون القاسر علة معدة له. ولو كان القاسر فاعلاً للحركة القسرية أو الميل القسري لانتفى كل منهما بانتفائه وليس كذلك... فثبت ان الفاعل المباشر لجميع الحركات هي الطبيعة، إلّا أنه في الطبيعة طبيعة مطلقة مجبولة، وفي القسرية طبيعة مقسورة، وفي الإرادية والتسخيرية طبيعة مسخرة»[١].

١ـ اصول المعارف، ص ١٠٠.

كل فقير بالذات من وجه، هو فقير بالذات من جميع الوجوه

هذه القاعدة، من القواعد العقلية التي لا يُشك في صحتها واعتبارها قط. ومعنى هذه القاعدة هو انّ الحاجة الذاتية في شيء ما وان كانت من وجه ما، تستلزم الحاجة الذاتية من جميع الجهات. وعليه يمكن القول: اذا كان الشيء فقيراً بالذات من وجه، ليس بالإمكان عدّه مستغنياً بالذات قط.

والبرهان الذي أقامه الحكماء على هذه القاعدة هو: اذا كان الشيء فقيراً بالذات من وجه، وغير فقير في مقام الذات من وجه آخر، فلا يمكن ان تُفترض فيه سوى حالتين:

١ ـ هذا الشيء غير فقير في مقام الذات، وفقير بالذات في مقام الصفات.

٢ ـ هذا الشيء غير فقير في مقام الصفات، وفقير في مقام الذات.

ولا يُعدّ الفرض الثاني معقولاً قط، لأنّ الصفة تقع دائماً بعد مقام الذات والمرتبة الجوهرية. ولو وقع شيء ما بعد مقام الذات، فلابد أن يتبع الذات في جميع الجهات. اذن حينما تُفرض ذات الشيء فقيرة للغير في مقام ذاتها، فلابد أن تكون جميع صفاتها فقيرة بالذات ايضاً.

ويبطل الفرض الأول طبقاً لبرهان الخلق ايضاً، إذ حينما يُفرض الشيء غنياً في مقام الذات وكان فقيراً في مقام الصفات، فلابد من القول بأنّ ذات ذلك الشيء غنية في مقام ذاتها، مع قطع النظر عن كل غير.

ويطرح السؤال التالي نفسه: هل أنّ ذات الشيء غنية عن كل غير مع

وجود صفتها ام مع عدم وجود صفتها؟ فإذا قيل بأنّ ذات الشيء غنية عن الغير مع فرض وجود الصفة التي هي بحاجة بالذات الى الغير، يلزم تحقق المعلول بقطع النظر عن وجود علته. اما اذا قيل بأن ذات الشيء غنية عن الغير مع فرض عدم الصفة التي هي بحاجة بالذات الى الغير، يلزم عدم تحقق المعلوم بقطع النظر عن عدم علته.

اذن يمكن القول: حينما تحتاج صفة الشيء بالذات الى الغير، فليس بالإمكان القول بأنّ ذات ذلك الشيء غنية مع قطع النظر عن الغير. والنتيجة التي نخرج بها هي انّ ما فرضناه غنياً عن الغير في الحالة الاولى لابد ان يكون فقيراً الى الغير، وهذا خلاف الفرض.

ولو تأمل احد في معنى هذه القاعدة لما شك في صحتها قط، لأنّ تصور معناها بإمكانه ان يضمن التصديق بصحة مفادها. ولهذا السبب ربما يمكن القول بأنها ليست بحاجة الى استدلال. وقد كان استدلال الحكماء ـ وكما رأينا ـ عبارة عن التمسك ببرهان الخلف لا غير.

وتمسك الحكماء ببرهان الخلف في قاعدة اخرى يمكن أن تُعدّ شبيهة بهذه القاعدة وهي: «كل واجب لذاته واجب من جميع جهاته». وعلى ضوء هذه القاعدة يمكن ان يقال ايضاً: كل فقير بالذات من وجه، فقير بالذات من جميع الوجوه.

وقال الفيض الكاشاني بهذا الشأن:

«كلّ فقير بالذات من وجه ما هو فقير بالذات من جميع الوجوه؛ إذ لو كان غنياً بالذات من وجه فلا يخلو: إما أن يكون ذلك الوجه ذاته، أو شيئاً من صفاته؛ لا جائز أن يكون شيئاً من صفاته بعد أن يفرض فقيراً في ذاته، إذ كل صفة فإنما تكون بعد الذات، فلو إفتقر في ذاته إفتقر في صفاته بطريق أولى؛ ولا جائز ان يكون ذلك الوجه ذاته بعد ان يفرض فقيراً في شيء من صفاته إلى غيره، لأنّه حينئذ إذا إعتبر ذاته من حيث هو بلا شرط ـ أي مع قطع النّظر عن

ذلك الغير وجوداً وعدماً؛ فإمّا أن يكون غنياً بالذات، مع وجود تلك الصفة، أو مع عدمها وكلاهما محال، لاستلزم الأول وجود المسبّب مع قطع النظر عن وجود سببه؛ والثاني عدمه مع قطع النظر عن عدمه، مع أنّه لا يخلو في نفس الأمر عن الأمرين، فاذا كان غناؤه في ذاته مع قطع النظر عن الغير محالاً فيكون مفتقراً في ذاته الى الغير، فلا يكون غنياً بالذات في ذاته وقد فرضناه كذلك، هذا خلف»[1].

---

١ ـ اصول المعارف، ص ٤٤ ـ ٤٥.

إن ما بالفعل دائماً أقدم مما بالقوة

مسألة القوة والفعل، من المسائل الأساسية والصاخبة في الفلسفة الاولى. وهناك كلام طويل حول تقدم وتأخر او أسبقية ولاحقية كل منهما. وبحث ابن سينا هذه المسألة بشكل تفصيلي في كتاب «الشفاء».

وعدّ صدر المتألهين بحث تقدم وتأخر القوة والفعل، بحثاً في منتهى الأهمية. واثبت أهمية طرح هذه المسألة في الفلسفة الاولى من خلال أربعة أدلة:

١ ـ لاشك في انّ كون الشيء بالقوة حالة تُعدّ نوعاً من العدم بالنسبة الى فعليته. مثلما تُعدّ الفعلية في شيء نوعاً من الوجود بالنسبة الى قوته. واذا ما اعتبرنا القوة والفعل نوعاً من العدم والوجود، فلابد من بحث مسألة القوة والفعل في العلم الكلي او الفلسفة الاولى، لأنّ مسائل الوجود لا يمكن بحثها إلّا في إطار العلم الكلي.

٢ ـ ان كون الشيء بالقوة، يلعب دور المادة او الهيولى الاولى. في حين تمثل فعلية الشيء صورته الفعلية. وبذلك تؤلف مسألة القوة والفعل مبحث المادة والصورة.

٣ ـ كون الشيء بالقوة، يُعدّ من لوازم الماهية كما هو الحال في الإمكان؛ وكون الشيء بالفعل، شبيه بالوجوب والضرورة. واذا جاز عدّ القوة والفعل كالإمكان والوجوب، جاز القول أيضاً انّ مسألة القوة والفعل لا يمكن ان تُستعرض إلّا في الفلسفة الاولى.

٤ ـ تعد معرفة هل الفعل مقدم على القوة ام القوة مقدمة على الفعل، جزءاً

من أقسام التقدم والتأخر. ولا شك في ان مسألة التقدم والتأخر وذكر أنواع التقدم والتأخر في مضمار الوجود، من جملة مسائل الفلسفة الاولى. وحين معرفة من منهما متقدم ومن منهما متأخر، تُعرف كذلك بعض أقسام التقدم والتأخر.

هل القوة قبل الفعل؟

لكلمة «القوة» واستعمالها قصة طويلة في تأريخ الفلسفة الاسلامية. ولم تكن تُستخدم هذه الكلمة في بادئ الأمر إلّا بمعناها اللغوي وهو: «مبدأ الأفعال الشاقة». وقد توسّع معناها بمرور الأيام حتى أخذت تُعرف كل صلابة بالقوة، ثم حصل توسع في هذا المعنى ايضاً وأخذت تُستخدم كلمة «القوة» بمعنى كل ما هو مبدأ الانفعال، فانحذف من قاموس هذه الكلمة قيد الصلابة وذلك بعد ان اعتُبرت الصعوبة وغير الصعوبة في القبول والانفعال شيئاً واحداً. فأخذ يُقال بأنّ الموجود الفلاني ذو قوة بحيث بإمكانه ان يُصبح كذا وكذا. ومعنى هذا الكلام انّ الموجود الفلاني بإمكانه قبول الكثير من الأشياء.

وأفاد الحكماء من نوع من التناسب بين المعنى المتداول لكلمة القوة ومعناها الفلسفي، فاستخدموها في المعنى الفلسفي كما يفكرون هم.

فالظواهر التي تظهر في العالم واحدة بعد اخرى، تشترك في شيء واحد وهو ان كل ظاهرة لديها نوع من الامكان قبل ظهورها بحيث ينطبق مع حيثية القبول. ولذلك سُمي وجود الشيء من حيث الامكان والاستعداد لقبول الأشياء بالقوة. كما سُمي وجود الشيء من حيث كونه يمتلك حالياً آثاره الخاصة بالفعلية.

اذن فلدى كل ظاهرة من ظواهر العالم التي لا تحصى نوع من الامكان قبل ظهورها، والذي يُدعى بالقوة. وعليه لابد من وجود القوة في الظاهرة قبل ظهورها وفعليتها، اي انّ القوة لابد ان تكون قبل الفعل خلال حركة الزمان.

ولم يكتف بعض قدماء الحكماء بهذا الحد، وتصوروا انّ القوة قبل الفعل مطلقاً. واعتبروا سابقية القوة ولاحقية الفعل من حيث الذات ومن حيث الزمان، امراً غير قابل للإنكار. ولا شك في انّ هذا النوع من التفكير، يفرز ظهور سلسلة من العقائد والأفكار. ومنها: انّ المادة او الهيولى الاولى موجودة دائماً قبل اية صورة وبدون أية فعلية وتعيّن، وانها تتزين من قبل الفاعل بزينة الصورة. واخذ الحكماء السابقون بهذه الفكرة، وروّجوا لها.

وخلّف بعض السلف من الحكماء سلسلة من العقائد والأفكار التي اقاموها على اساس تقدم القوة على الفعل من كل جهة، ومنها:

١ـ جميع الأشياء في الأزل تتحرك بحسب طبيعتها بصورة غير منظمة ولا متزنة، ثم أعان الله تعالى طبيعة هذه الأشياء، وجعلها ضمن نظام رصين وراسخ.

٢ـ كان الظلام يخيّم على كل شيء قبل ظهور العالم، وكان كل شيء غارقاً في السكون، ثم اضاء الله بعد ذلك كل شيء وحرّك كل شيء.

٣ـ قبل ظهور العالم، كان كل شيء موجوداً في كل شيء، ولم يكن هناك اي تمايز بين العناصر الأولية للعالم. ثم بعد ذلك قام العقل بالتمييز فيما بينها ونظمها، وهذه النظرية في ظهور العالم هي عين ما نقله ابن سينا عن الفيلسوف انكساغورس[(١)] والتي دعاها بنظرية الخليط.

نظرية الخليط طبقاً لما اوردها المرحوم الفروغي كالتالي:

«يُعدّ انكساغورس من حكماء ذلك العصر ويختلف رأيه حول الاجسام والعالم اختلافاً رئيسياً عن الحكماء الآخرين. فهو لا يرى بأنّ كل شيء مصنوع من عنصر أو مادة او انّ حركاتها وتبدلاتها ذاتية. بل يرى ان لكل شيء بذرة، وتوجد بذرة جميع الأشياء في جميع الاشياء، عدا انّ في كل جنس،

---

1 _ Anaxagoras.

البذرة الخاصة بذلك الجنس والتي تغلب على البذور الاخرى وتبرز، في حين تمر البذور الاخرى في حال الكمون. فلو نظرنا الى قطعة من العظام لرأينا فيها مادة اللحم والجلد والعرق والشحم وكل شيء عدا انّ المادة العظمية غالبة عليها. ولهذا السبب يتولد شيء من شيء آخر. فالخبز الذي يأكله الانسان ويتحول في البدن الى الدم والبلغم والشحم، فسببه انّ بذور جميع هذه الأشياء موجودة فيه. ومن هنا فالكون والفساد او الولادة والموت عبارة عن تفرق الاجزاء من بعضها بينما البذور والمواد المختلفة في حالة امتزاج في بادئ الأمر ولا يوجد تمايز بينها. فالعقل هو الذي فرق بينها ثم رتّبها ونظمها وحركها فصارت مصدر هذه الظواهر. ولا زال هذا العمل مستمراً وجارياً. ورغم انّ رأي انكساغورس في تركيب الاشياء من بذور مختلفة وغير متناهية لا يخلو من غرابة، ولكن الأغرب منه هو رأيه بأن العقل هو الذي ينظم هذه الامور. ويبدو انه كان اول من أبدئ مثل هذا الرأي»[1].

ومن المناسب ايضاً ان نذكر ما تطرق اليه ابن سينا بهذا الشأن لتسليط مزيد من الضوء على هذه المسألة:

«.. إنّ هذه الفصول التي اوردناها توهم أنّ القوة على الإطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه في الزمان وحده. وهذا شيء قد قال به عامة من القدماء. فبعضهم جعل الهيولى وجوداً قبل الصورة وانّ الفاعل ألبسها الصورة بعد ذلك... ومنهم من قال انّ هذه الأشياء كانت في الأزل يتحرك لطباعها حركات غير منتظمة فأعان البارئ تعالى طبيعتها ونظمها. ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية او أي شيء لا يتناهى لم يزل ساكناً ثم حرّك، او الخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك لأنهم قالوا إنّ القوة تكون قبل الفعل كما البذور

١ ـ مسار الحكمة في اوربا، ص ١١ ـ ١٢.

والمني وفي جميع ما يصنع الخ...»[١].

ويستشف من عبارة ابن سينا انّ فئة من حكماء السلف كانت تقول ان القوة مقدمة على الفعل مطلقاً ومن كل جهة. ولابد بعد هذا من دراسة هذا الأمر لكي يتضح مدى صحة ما ذهبت اليه هذه الفئة.

لاشك في انّ هذا الرأي بإمكانه أن يكون صحيحاً على صعيد الموجود المادي الجزئي والقابل للفناء، لأنّ في مثل هذا الموجود ما هو بالقوة سابق دائماً وما هو بالفعل لاحق دائماً. فلو أُخذنا مراحل النمو في النبات لكان بالإمكان القول بأنّ بذرة النبات موجود بالقوة بإمكانه ان يتحول الى نبات كامل بعد توفر الشروط الضرورية. وعليه يمكن القول بأنّ ظهور أي موجود في عالم الطبيعة ذو مرحلتين متميزتين: الاولى مرحلة الوجود بالقوة، والثانية مرحلة الوجود بالفعل. ولاشك في تحقق مرحلة الوجود بالقوة للشيء قبل مرحلة وجوده بالفعل زمانياً.

القوة بعد الفعل بقطع النظر عن الزمان

اذن بقطع النظر عن وجود الزمان، لابد أن يكون الفعل قبل القوة، ويمكن ان يُعدّ تقدم الفعل على القوة من نوع التقدم بالطبع. ويصدق التقدم بالعلية والتقدم بالشرف في مضمار تقدم الفعل على القوة ايضاً.

والتقدم بالطبع عن وجود الزمان، لابد أن يكون الفعل قبل القوة، ويمكن ان يُعدّ تقدم الفعل على القوة من نوع التقدم بالطبع. ويصدق التقدم بالعلية والتقدم بالشرف في مضمار تقدم الفعل على القوة ايضاً.

والتقدم بالطبع على صعيد تقدم الفعل على القوة كما يلي: انّ كون الشيء بالقوة، يُعدّ امراً إضافياً بالنسبة الى فعليته، ومن الواضح انّ الشيء اذا ما عُدّ

---

١ ـ الشفاء، الاهيات، ص ٤٧٧ ـ ٤٧٨.

إضافياً في حد ذاته فلابد ان تكون حالة القوة التي لديه والتي تدعى بالإمكان الاستعدادي أيضاً، جزءاً من المقولات العرضية. وعليه يمكن القول بأنّ العرض ليس قائماً بذاته، لأنّ الموجود العرضي بحاجة الى وجود الجوهر في حد ذاته. ولذلك توجد قوة اية ظاهرة، قبل ظهور تلك الظاهرة في العالم. ولا تتحقق قوة الظاهرة في الخارج بدون وجود حامل. وحامل القوة يُصطلح عليه بالمادة.

ومعنى هذا الكلام هو ان هناك مادة موجودة قبل كل موجود حادث، هي بمثابة حامل قوته. وحامل قوة الشيء، هو جوهر ليست فعليته سوى قوة للأشياء الاخرى، وعليه يمكن القول انّ النسبة بين القوة وحامل القوة ـ اي المادة ـ كالنسبة بين الجسم التعليمي والجسم الطبيعي. اي مثلما يُعدّ الجسم التعليمي تعيّناً للجسم الطبيعي، تُعدّ قوة الشيء الخاص تعيّناً للمادة المبهمة الحاملة له.

اذن لابد من القول بأنّ الجوهر بالقوة قائم بالفعلية دائماً، ولذلك قيل انّ المادة الاولى او الهيولى لا تتحقق بدون صورة. فبقاء الهيولى لا يتحقق الا عن طريق تعاقب الصور والفعليات. وعلى ضوء ذلك يتضح انّ الفعلية مقدمة على القوة دائماً، وليس جزافاً ما قيل: لو لا الفعلية لما كانت القوة.

ما يجدر ذكره هو انّ كل ما أُشير اليه الآن يصدق على ظواهر عالم الطبيعة فقط، لأنّ كل موجود حادث في هذا العالم لابد ان يدرس على اساس انه مؤلف من قوة وفعل. ولكن لو نُظر الى الموجود بقطع النظر عن الزمان، وخارج إطار العوارض المادية، فلا يمكن الحديث حينذاك سوى عن الفعلية المحضة.

ويُعدّ التقدم بالعلية، من انواع تقدم الفعل على القوة، لأنّ الموجود بالقوة بحاجة الى الموجود بالفعل من اجل بلوغ مقام فعليته.

كما لا يجب نسيان التقدم بالشرف على صعيد تقدم الفعل على القوة، لأننا متى ما أردنا تعريف الموجود بالفعل فبإمكاننا أنْ نتصور ماهيته بسهولة

وتعريفها في صورة الحد التام، في حين لو أردنا تعريف موجود بالقوة فليس بإمكاننا تصور ماهيته بدون أخذ فعليته القادمة بنظر الاعتبار.

اذن فعلية الشيء لا تحتاج على صعيد الفكر والتصور الى مرحلة القوة. ولكن لا تتحقق للشيء مرحلة القوة على صعيد الفكر والتصور بدون تحقق فعليته. فيقال على سبيل المثال أنْ بالإمكان تصور شكل المربع بالفعل في الهندسة وتعريفه بسهولة، في حين لو أراد أحد تعريف شكل المربع بالقوة في الهندسة فلابد أن يأخذ بنظر الاعتبار شكل المربع بالفعل.

فضلاً عما سبق، تحظى المسألة التالية بالأهمية وهي ان كون الشيء في مرحلة القوة، يشير الى مرحلة النقصان دائماً، في حين لا تعبّر فعلية الشيء إلّا عن كماله النسبي.

قال ابن سينا بهذا الشأن:

«.. إنّ الأمر في الأشياء الكائنة الفاسدة فهو على ما قالوا، فإنّ القوة فيها قبل الفعل قبلية بالزمان. وأما الأمور الكلية او المؤبدة التي لا تفسد فإنها لا تتقدمها التي بالقوة البتة، ثم القوة متأخرة بعد هذه الشرائط من كل وجه...»[١].

ونقل صدر المتألهين هذه القاعدة وأيّدها وأفاد منها في مناسبات كثيرة واستند اليها في كتاب الأسفار»[٢].

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ الأسفار الاربعة، ج ٣، ص ٥؛ ج ٥، ص ٢٧٠؛ ج ٨، ص ٨٤.

قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود، ممتنعة

حينما تُطرح مسألة التقدم والتأخر وتدريس أقسامها الثمانية، يتضح انّ ما هو غير موجود في عالم الوجود ليس بمقدوره ان يتقدم على أصل الوجود، لأنه لو كان لدى احد الاعتقاد بتقدم غير الوجود على الوجود، فلابد أن يجابه السؤال التالي: بم يتقدم غير الوجود على الوجود؟

بتعبير آخر: اذا كان غير الوجود متقدماً على الوجود، فلابد أن يُعرف ملاك تقدم غير الوجود على الوجود. فإذا قيل انّ ملاك تقدم غير الوجود على الوجود هو الوجود، فلابد أن يقال: اذن الوجود هو المقدم وليس غير الوجود. اما إذا قيل ان ملاك تقدم غير الوجود على الوجود، شيء غير الوجود، فلابد ان يُثار السؤال التالي: ما هو غير الوجود؟ وكيف يكون ملاكاً للتقدم؟ ولا توجد اجابة معقولة، لأنّ غير الوجود ليس بالشيء الذي بإمكانه ان يكون ملاكاً لتقدم غير الوجود على أصل الوجود.

وبذلك يتضح انّ ما هو غير الوجود لا يمكن ان يتقدم على الوجود، بل انّ الوجود هو الذي يتقدم في الواقع ونفس الأمر على أي شيء آخر.

ويتضح مما تقدم انّ أي عنوان او مفهوم يستلزم المسبوقية بغيره، ليس بإمكانه ان يصدق في مضمار الوجود المحض، اي لابد من تنزيه الوجود المحض عن سلسلة من العناوين والمفاهيم المتداولة، والتي هي:

١ ـ الوجود من حيث هو وجود ليست لديه أجزاء.

٢ـ الوجود من حيث هو وجود ليس لديه منشأ فاعلي.

٣ـ الوجود من حيث هو وجود ليس لديه مبدأ مادي.

وحينما تتضح هذه المسألة وهي ان الوجود المحض غير ناشئ عن مبدأ مادي، تتضح المسألة التالية وهي انّ الوجود لا يقع في موضوع واحد قط، لأنّ موضوع الشيء يجب ان يتحقق قبل الشيء نفسه. وعلى أساس هذه القاعدة ينبغي القول بأنّ العلة الصورية والعلة الغائية تعدان أمراً غير معقول في الوجود المحض، لأنّ العلة الغائية للشيء يجب ان تكون موجودة قبل الشيء. كذلك لابد ان توجد العلة الصورية قبل الشيء ايضاً.

اذن يمكن القول انّ الوجود المحض ليس لديه لا جزء خارجي ولا جزء ذهني، لا مادة ولا صورة، ولا يقع موضوعاً لشيء، ولا يحلّ في شيء. والسبب في ذلك هو ان هذه العناوين لا تصدق على شيء إلّا إذا كان مسبوقاً بغيره، في حين لا يُسبَق الوجود المحض بغيره قط.

من الجدير بالذكر انّ الوجود اذا اكتسى بكساء الماهية، فلابد أن تصدق عليه جميع العناوين السابقة حيث بإمكانه أنْ يُعدّ جزءاً، وبإمكانه ان يُعدّ كلاً. فالهيولى والصورة، والجوهر والعرض، وجميع المفاهيم الماهوية الاخرى، لا تجد لها مصداقاً إلّا إذا ظهر الوجود في لباس الماهيات وتعيّن بكساء التعينات.

مفهوم الوجود ليس ماهية الوجود

على ضوء ما تقدم يتضح ان الوجود المحض ليس مسبوقاً بالغير، وليست لديه أجزاء حدية. ولا شك في هذه المسألة: لو ان الشيء كان مفتقداً للأجزاء الحدية كالجنس والفصل، فلن يكون لديه حد تام أيضاً. اذن يمكن القول: بما ان الوجود المحض ليس لديه حد تام، فليس لديه ماهية ايضاً.

وقد بُحثت هذه المسألة تفصيلاً في آثار صدر المتألهين الشيرازي. واثبت

هذا الحكيم الكبير من خلال سلسلة من البراهين القاطعة انّ الوجود لا يتحدد بحدود عالم الذهن والادراك لأنه عين الخارج والواقعية. وعليه يمكن القول: انّ عالم الذهن والادراك عاجز عن الإحاطة الواقعية بالوجود المحض.

وتؤلف الإجابة على هذا السؤال إحدى أهم المسائل الاساسية على صعيد معرفة الوجود.

يقول أحد كبار العرفاء المسيحيين: «انني أتعقل وأدرك شيئاً ليس بإمكاني تعقّله وإدراكه». ولو ادعى احد بأنّ هذا الكلام يؤلف أساس الفكر الديالكتيكي لما كان ادعاؤه جزافاً. ويخرج بحث مثل هذه القضية الأساسية العميقة عن محور بحثنا هذا.

ما يمكن ان نشير اليه على سبيل الإجمال هو انّ مفهوم الوجود في ذهن الانسان، ليس بإمكانه إلّا ان يكون وجهاً من وجوه الوجود، والوجه الواحد ليس بإمكانه التعبير عن حقيقة الشيء. وعليه يمكن القول بأنّ مفهوم الوجود لا يمكن ان يُعدّ الماهية الواقعية للوجود.

اذن إذا لم يكن بالامكان العثور على الوجود المحض بالمفهوم والماهية، ينبغي القول بأنّ الوجود لا كليّ ولا جزئي، لا عام ولا خاص، لا مطلق ولا مقيد، لأنّ هذه الصفات، من صفات الماهية والمفاهيم.

وحينما يخرج الوجود من نافذة المفاهيم ويظهر في زيّها، فهو كلي وجزئي، عام وخاص، مطلق ومقيّد. وعليه يمكن القول بأنّ ما يُرسم كوجود في لوحة الذهن وشاشة الادراك، ليس سوى مفهوم عام وبديهي. وهذا المفهوم العام الواضح ليس بحاجة الى تعريف قط ولا يتجلى في ذهن الانسان بدون واسطة. واولئك الذين حاولوا تعريف هذا المفهوم البديهي، لم يجنوا سوى الحيرة والتلاعب بالألفاظ.

ويقول الفيض الكاشاني بهذا الشأن:

«وإذا استحالت قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود، ظهر انّ الوجود

من حيث هو وجود لا جزء له يتألف منه لا عيناً ولا ذهناً، ولا فاعل له ينشأ منه، ولا مادة له تستحيل هي اليه، ولا موضوع يوجد هو فيه، ولا صورة يتلبس هو بها، ولا غاية يكون هو لها، لأنّ لكل من هذه الامور التقدم. وأما من حيث تلبسه بالماهية فيجوز اتصافه بهذه الامور، وإذ ليس له مفهوم فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص...»[1].

---

١ ـ اصول المعارف، ص ١٣.

قيام العرض بالعرض غير ممتنع

تُعدّ مسألة الجوهر والعرض من المسائل الشهيرة والصاخبة في تأريخ الفلسفة. ويُعدّ تقسيم الموجود الى جوهر وعرض، من التقسيمات الابتدائية في باب الماهية. فماهية الموجود تُقسّم الى قسمين متميزين هما:

١ ـ ماهية يتحقق وجودها في الخارج لا في موضوع.

٢ ـ ماهية يتحقق وجودها في الخارج في موضوع.

وقد أطلق الحكماء على القسم الأول إسم الجوهر وعلى القسم الثاني إسم العرض، وقد قسّموا كلاً من الجوهر والعرض الى اقسام عديدة. فقسّموا مقولة الجوهر الى الأقسام التالية:

١ ـ الهيولى او المادة الاولى.

٢ ـ الصورة الفعلية.

٣ ـ الجسم.

٤ ـ النفس.

٥ ـ العقل.

وقسّموا المقولة العرضية الى المقولات التالية:

١ ـ مقولة الكم.

٢ ـ مقولة الكيف.

٣ ـ مقولة الأين

٤ـ مقولة متى.

٥ـ مقولة الوضع.

٦ـ مقولة الجدة.

٧ـ مقولة الإضافة.

٨ـ مقولة الفعل.

٩ـ مقولة الانفعال.

وتُعدّ انواع الجوهر الخمسة غير متباينة عن بعضها في مقام الذات، وتابعة جميعها لجنس عال هو مقولة الجوهر. في حين تُعد المقولات العرضية التسع متباينة عن بعضها في مقام الذات، ويُعدّ كلاً منها جنساً عالياً بحد ذاته. وبذلك يمكن القول ان عدد المقولات العالية والتي تدعى بالأجناس العالية او أجناس الأجناس، عشر مقولات.

ويرى معظم الحكماء المشائين من اتباع ارسطو انّ عدد الأجناس العالية لا يزيد عن عشرة، دون ان يقيموا اي برهان عقلي على ذلك، ويُعدّ ما استندوا اليه على هذا الصعيد عبارة عن دليل استقرائي. والدليل الاستقرائي لا ينفي احتمال ان يكون عددها اكثر من عشرة أجناس او مقولات عالية.

ولم يعترف بعض الحكماء بأكثر من أربع مقولات، حيث جمعوا جميع الأشياء الاضافية والامور النسبية في مقولة واحدة أطلقوا عليها إسم مقولة «النسبة». وهذه المقولات العالية الأربع عبارة عن مقولة الجوهر وثلاث مقولات عرضية.

ويرى الحكيم الاشراقي شهاب الدين السهروردي وجود خمس مقولات عالية هي: الكم، والكيف، والنسبة، والجوهر، والحركة. واعتبر مقولة الجوهر أمراً ذاتياً بالنسبة الى انواعها الخمسة ولذلك عدّها جنساً عالياً بالنسبة الى الانواع الجوهرية. في حين لا يعد مفهوم العرضية امراً ذاتياً بالنسبة الى الأعراض التسعة، لأنّ جميع هذه المقولات التسع متباينة فيما بينها وغير قابلة

للالتقاء. وما يمكن ان يربط بين المقولات العرضية هو المفهوم العرضي فقط.

ذهب بعض الفلاسفة المعاصرين الى إنكار وجود مقولة الجوهر ولم يعترفوا إلّا بالمقولات العرضية. وقد غفل هؤلاء عن انّ إنكار مقولة الجوهر، بمعنى تحول جميع المقولات العرضية الى مقولات جوهرية، إذ يُعدّ وجود الجوهر في الخارج موضوعاً ومحلاً للأعراض. فإذا ما أُنكر وجود الجوهر، ظلت المقولات العرضية بدون موضوع ومحل. واذا ما وُجِد الشيء في الخارج بدون موضوع او محل، فلابد أن يُعدّ نوعاً من أنواع الجوهر.

تقسيم الماهية الى جوهر وعرض تقسيم ضروري

يتضح مما تقدم ان تقسيم الماهية في الخارج الى جوهر وعرض، تقسيم ضروري، لأنّ وجود الحال والمحلّ او الصفة والموصوف، ليس بالأمر الذي يمكن رفضه وإنكاره. واذا كان إنكار وجود الأعراض في الخارج بمعنى إنكار وجود المحسوسات، فإنّ إنكار المقولة الجوهرية ايضاً بمثابة إنكار الأمر المعقول. وإنكار الأمر المعقول ليس أسهل عند أهل الاستدلال من إنكار الأمر المحسوس.

ويتضح مما سبق انّ العرض عبارة عن الماهية التي إذا ما وُجدت في الخارج وُجدت في محل او موضوع مستغن عن وجود العرض. ومعنى هذا الكلام هو انّ وجود العرض في الخارج قائم بوجود الجوهر دائماً. اي لولا وجود الجوهر في الخارج، لما وُجِد العرض أيضاً.

ولابد ان يُطرح السؤال الآتي: هل بإمكان العرض ان يقوم بعرض آخر؟ والاجابة على هذا السؤال ليست بالأمر الذي يتفق عليه الحكماء والمتكلمون. فالكثير من الاشاعرة يرفضون قيام عرض بعرض آخر. ويقول صاحب كتاب «المواقف» بهذا الشأن:

«لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافاً للفلاسفة»[١].

وبحث الفخر الرازي هذه المسألة بشكل مفصل وعبّر عنها بالقاعدة الشريفة وعدّها أساساً للكثير من الأصول والمسائل. وقد نقل الكثير من الآراء المتضاربة بهذا الشأن، وناقش براهينها، وانتهى الى عدم جواز قيام العرض بالعرض.

برهان عدم الجواز

الذين رفضوا قيام العرض بالعرض، استندوا فيما ذهبوا اليه الى برهانين. وقد اورد السيد الشريف أحد هذين البرهانين ـ والذي ورد بدوره في المباحث المشرقية للامام الرازي ايضاً ـ كما يلي:

«لا يجوز قيام العرض بالعرض. لنا في عدم الجواز وجوه: الأول قيام الصفة بالموصوف معناه تحيّز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف. وهذا ـ اي كون الشيء متبوعاً لتحيز غيره به ـ لا يتصور إلّا في المتحيّز بالذات، لأنّ المتحيز تبعية غيره لا يكون متبوعاً لثالث، إذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولىٰ من كونه تابعاً له، والعرض ليس بمتحيز بالذات، بل هو في التحيز للجوهر»[٢].

فهم خاطئ

اولئك الذين برهنوا على استحالة قيام العرض بالعرض، أخطأوا على صعيد البرهان والاستدلال. وينبع هذا الخطأ من فهمهم الخاطئ للحلول والتبعية. فهم يرون ان مسألة الحلول والتبعية تعني فقط أنّ بإمكان التابع ان يتحيز بواسطة متبوعه. ويمكن مشاهدة هذا الفهم الخاطئ بوضوح عند الاشاعرة.

وحقيقة الأمر هي ان مسألة الحلول والتبعية ليست ان يتحيز التابع بواسطة

---

١ ـ المواقف، ج ٢، ص ٢١.

٢ ـ نفس المصدر.

متبوعه، وانما ان يكون للشيء نوع من الاختصاص والارتباط بشيء آخر. ويُدعى ما هو مرتبط بالتابع او الحال، وما هو مستقل وغير مرتبط بالمتبوع او المحل.

وقد يُسأل ايضاً: ما هي حقيقة الاختصاص والتبعية؟ وما هو الذي يخص شيئاً بشيء آخر؟

والاجابة على هذا السؤال وإن كانت في منتهى الصعوبة، غير ان الجهل بماهية شيء ما لا يعني نفيه أو عدم وجوده. ولا ريب في ظهور نوع من الاختصاص بين شيئين في بعض الأحيان يؤدي الى ان يتبع أحدهما الآخر. فإذا كان هذان الشيئان موجودين عرضيين، ينبغي ان يكون أحدهما حالاً والآخر مُحِلاً. فالسرعة والبطء على سبيل المثال صفتان للحركة. ولا ريب في انّ صفة البطء لا يمكن ان تُنسب الى وجود الجسم بدون تدخل الحركة، لأن الجسم في حد ذاته لا بطيء ولا سريع.

اذن ينبغي القول بأنّ وجود البطء كعرض قائم بوجود الحركة، كذلك وجود الحركة كموجود عرضي قائم بوجود الجسم.

وناقش بعض المتكلمين هذا المثال وقالوا بأنّ السرعة والبطء حالتان او صفتان مختلفتان للحركة. ودليلهم في ذلك هو: انّ البطء في الحركة لا يظهر إلّا حين وقوع عدد من السكونات بين أجزاء الحركة. وفي مثل هذه الحالة يُعدّ البطء شيئاً مزيجاً من عنصري الحركة والسكون.

ولا يخفى على المطلع مدى خطأ هذه الفكرة وابتعادها عن الواقع. فالحركة في الخارج ليس سوى حقيقة واحدة ومتصلة. فالحركة نمط من الوجود بإمكانه ان يتبع المقولة التي يوجد فيها. فوجود الحركة في مقولة الجوهر، جوهر، ووجودها في المقولة العرضية، عرض.

ولو أنعم أحد النظر في مسائل الحركة كما وردت في آثار صدر المتألهين، لاعترف بأنّ الحديث عن تركيب الحركة ليس سوى خرافة لا غير.

انّ اتخاذ مسألة السرعة او البطء في الحركة دليلاً لإثبات قيام العرض بالعرض، لا يحظى بالاعتبار إلّا اذا طابق ذوق المتكلمين. فالمتكلمون يعتبرون صفة البطء عارضة على الحركة، وينظرون الى الحركة كعارض من عوارض الجسم.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: اذا كان هناك من يؤمن ـعلى غرار صدر المتألهين ـ بمبدأ الحركة في الجوهر، فهل بإمكانه ايضاً ان يعتبر الحركة من عوارض الجسم؟ قد يُقال بأن مراد المتكلمين من ذكر المثال أعلاه هو بعض انواع الحركة. ولا شك في انّ مقصود المتكلمين من ذكر هذا المثال هو الحركة العرضية. ولكن السؤال هو: ما هو دور الحركة العرضية مع وجود الحركة في جوهر العالم؟ مما لا شك فيه لو كان هناك من يعتبر الحركة نمطاً من الوجود، فليس بإمكانه ان يعدّها من عوارض الجسم فقط.

كينونة كل شيء إنما يكون بحسب المحل

بالإمكان تقويم وجود كل شيء على أساس محله ومرتبته، اي انّ نوع وجود كلّ شيء من الأشياء يتعيّن بحسب محله ومرتبته. ويُعدّ دور محل الشيء ومرتبته في تعيين نوع وجوده، دوراً جوهرياً وأساسياً.

هذه القاعدة أوردها الشيخ صدر الدين القونوي في كتاب النصوص، هادفاً من ورائها تسليط الضوء على الأعيان الثابتة طبقاً لما أورده العرفاء في آثارهم.

مسألة الأعيان الثابتة، من المسائل المعقدة والصاخبة في تأريخ الفكر والعرفان الاسلامي. وهي مسألة مواكبة للمسألة المحيرة الاخرى اي مسألة القضاء والقدر. فيرى البعض ان سرّ القضاء والقدر كامن في الأعيان الثابتة. والأعيان الثابتة عند المتصوفة هي ملاك علم الله تعالى الأزلي بجميع الموجودات. ويمكن كذلك عن طريق هذه المسألة دراسة العلاقة بين الحق والخلق.

يرى الحكماء الالهيون انّ كل ماهية من الماهيات ذات مراتب من الوجود واقعة طولياً على نحو الترتب. اي انّ لكل موجود درجات وأطوار مختلفة من الوجود، بعضها مقدم وفي رتبة العلة، وبعضها مؤخر وفي مقام المعلول. فلو طالعنا ماهية الانسان ـ مثلاً ـ لأدركنا انّ لديها مثل هذه المرتبة من الوجود.

ويمكن ان تكون لدى الانسان المراتب الوجودية التالية:

١ ـ انسان عقلي في عالم العقل.

٢ـ انسان خيالي في عالم الخيال.

٣ـ انسان حسي في مرتبة الحس.

٤ـ انسان عيني في عالم الخارج.

٥ـ انسان لفظي في عالم الألفاظ.

٦ـ انسان كتابي في عالم النقوش والخطوط.

والماهية في أية مرتبة من مراتب وجودها ذات نوع من الظهور تظهر بحسبه. فتظهر ماهية الانسان في مقام العقل بالوجود العقلي، وفي مقام الخيال بالوجود الخيالي، وفي مرتبة الحس بالوجود الحسي، وفي عالم العين بالوجود العيني، وفي عالم اللفظ والكتابة بالوجود اللفظي والكتابي.

اذن يمكن القول بأنّ درجات وجود شيء ما ذات شدة وضعف، بحيث توجد لدى الدرجة الأعلى جميع الدرجات التي هي اسفل منها في حين لا توجد لدى الدرجة الأسفل الدرجات التي فوقها.

وحينذاك يمكن الادعاء: بما انّ العلم بأية مرتبة من المراتب التي هي اعلى بمثابة العلم بجميع المراتب التي هي أدنى، وبما انّ الله تعالى عالم بجميع مراتب وجود الأشياء، فلابد ان تكون ماهية الشيء معلومة لديه بصورة متكررة. فدرجات وجود الشيء ومعلوميته المتكررة لله تعالى كالمرايا المتعددة التي تنعكس فيها صورة الشيء بشكل متكرر. وعليه فالذات الالهية المقدسة عالمة بشكل مكرر بأشياء هذا العالم قبل ظهورها المادي، لأنّ كل شيء لديه أكوان سابقة وأطوار سالفة قبل حدوثه في هذا العالم.

ومما سبق يبدو واضحاً ان علم الله تعالى لديه مراتب مختلفة بحسب درجات الوجود، وهي:

١ـ العناية.

٢ـ القلم.

٣ـ القضاء.

٤ ـ اللوح المحفوظ.
٥ ـ القدر العلمي.
٦ ـ القدر العيني.

الأعيان الثابتة في علم الله

بعد ان عرفنا بأنّ الماهيات لديها مراتب ودرجات من الوجود، نعرف أيضاً بأنّ العين الثابتة لكل شيء من الأشياء هي عبارة عن نوع من الظهور والثبوت لذلك الشيء في مرتبة علم الحق تعالى اي انّ مناط علمه تعالى بالموجودات في الأزل ليس سوى الأعيان الثابتة.

الكثير من الشخصيات الصوفية كالشيخ ابن العربي وأتباعه، يأخذون بالفكرة اعلاه، ويرون انّ جميع الموجودات ثابتة في العلم الربوبي قبل ظهورها في عالم العين.

والتفاوت بين هذه الفكرة وبين فكرة المعتزلة هو انّ المعتزلة يقولون بنوع من الثبوت العيني لماهيات الأشياء قبل تحققها العيني ووجودها الخارجي. بينما يعتبر المتصوفة ثبوت الأشياء في الأزل، ثبوتاً علمياً ثابتاً في مرحلة الربوبية بحيث يمكن القول بأنّ الأعيان الثابتة للأشياء، ثابتة في عالم الربوبية بنحو الثبوت الرباني.

ولا يُقال في معنى الثبوت سوى انّ الثابت لا موجود ولا معدوم. والتناقض بين الوجود والعدم ونفي الواسطة بين الوجود والعدم، امر يكشف عن بطلان عقيدة المعتزلة.

وعلى ضوء ما سبق يتضح بأنّ ما يظهر في هذا العالم ـ بحسب الفكرة الصوفية ـ ليس سوى مقتضى الأعيان الثابتة للأشياء في مرحلة العلم الربوبي.

وبعض الموجودات لا تكشف إلّا عن بعض صفات الحق. ولا يوجد هناك موجود غير الانسان بإمكانه ان يكون مظهراً لتجلي جميع صفات الله.

فالانسان الكامل يُظهر جميع صفات الباريً تعالى، لأنّ الانسان هو الوحيد الذي يُعدّ مركزاً لتجلي جميع صفات الخالق.

كل فرد من افراد الانسان سوف يكون في جميع مراحل وجوده نفس ذلك الشيء الذي تقتضيه عينه الثابتة في مرحلة العلم الالهي. ولهذا السبب يقول عبد الله الأنصاري: «كلهم يخشون اليوم الأخير وأنا أخشى اليوم الأول». ومعنى هذا الكلام هو انّ نهاية كل موجود في هذا العالم تكشف عن بدايته. فبداية كل موجود من وجهة النظر الصوفية عبارة عما تقتضيه عينه الثابتة في مرحلة الربوبية. والعين الثابتة لكل شيء عبارة عن مرآة ظهور الحق ومجلى تجليات الرب.

يقول الشيخ مؤيد الجندي، أفضل شرّاح كتاب الفصوص لمحيي الدين ابن العربي:

«كل عين من أعيان العالم فإنه مرآته ومجلاه يتجلى فيه وجوده فيتأتى للمشاهد شهوده»[١].

فأولئك الذين يرون ثبات موجودات هذا العالم في مقام العلم الأزلي والعلم الربوبي، لا يرفضون اتصافها بوصف القدم، لأنّ كل موجود، يُعدّ قديماً من حيث عينه الثابتة وتعيّنه في مرحلة العلم الربوبي. وعلى صعيد آخر يمكن القول بأنَّ ما هو متعين وثابت في العلم الربوبي، يُعدّ حادثاً وممكناً من حيث ظهوره في هذا العالم.

يقول صدر الدين القونوي بهذا الشأن:

«كينونة كل شيء في شيء إنما تكون بحسب المحل سواء كان المحل معنوياً او صورياً. ولهذا وصفت المعلومات الممكنة من حيث ثبوت تعيّنها في علم الحق وارتسامها فيه بالقدم. كما إن كل متعيّن في علم الحق من وجه آخر لا يخلو عن

---

١ ـ شرح فصوص الحكم، ص ٢٩٧.

حكم الحدوث، لأنّ وجود العالم وعلوم أهله حادثان منفعلان، بخلاف وجود الحق وعلمه. فاعلم ذلك ترشد»[١].

وهكذا نرى انّ مقصود الشيخ القونوي من طرح هذه القاعدة هو استعراض فكرة الأعيان الثابتة وتسليط الضوء عليها طبقاً للمذهب الصوفي. فأغلب العرفاء والمتصوفة يأخذون بثبوت الماهيات العلمي تبعاً لأسماء الله وصفاته في مرحلة العلم الأزلي. غير انّ بعض أرباب الفكر يرفضون رفضاً باتاً الثبوت العلمي للماهيات قبل تحققها العيني. وفكرة إصالة الوجود واعتبارية الماهية تثير إشكالاً امام تحقق اية ماهية قبل وجودها العيني.

ويرفض ملا هادي السبزواري الثبوت العلمي للماهيات قبل تحققها العيني ويرى انّ من المحتمل ان يريد الصوفية بالثبوت العلمي للماهيات في مرحلة العلم الربوبي، نوعاً من الوجود.

انّ عقيدة الصوفية بهذا الشأن على اية حال، جديرة بالدراسة والتأمل العميق.

---

١ ـ رسالة النصوص، ص ٥٥.

المادة في كل شيء، مأخوذة على وجه الإبهام والقوة لا على وجه التحصل والفعلية

انّ مادة كل شيء في هذا العالم لا تُعدّ مادة إلّا اذا كان لديها نوع من الإبهام. وإبهام المادة عبارة عن كونها بالقوة ومستعدة لقبول الفعليات.

المادة من حيث هي مادة ليس لديها أي تحصل او فعلية، لأنّ ما لديه تحصل وفعلية، لابد ان يكون ضمن فئة إحدى الصور الفعلية. فلا يوجد اي موجود في هذا العالم بشكل دفعي وبدون استعداد مسبق. وحدوث اية ظاهرة من ظواهر هذا العالم غير المتناهية يحكي عن نوع من الاستعداد القبلي. وهذا الاستعداد القبلي والضروري قبل ظهور أية ظاهرة، لا يتحقق بدون وجود حامل والذي يتمثل بالمادة.

اذن فمادة كل شيء عبارة عن حامل قوة ذلك الشيء. ويمكن استخدام هذه الجملة كتعريف للمادة. وما يُستفاد من هذا التعريف هو المادة بالمعنى العام للكلمة.

واستخدم هادي السبزواري هذا التعريف على صعيد المعنى العام للمادة فقال: «حامل قوة الشيء، عنصره»[1].

ما ينبغي بحثه هنا هو: انه حينما يقال مثلاً بأنّ البيضة حاملة لقوة التحول

---

١ ـ شرح المنظومة، ص ١٢٤.

الى دجاجة لا يراد بذلك انّ البيضة من حيث انّ لديها صورة فعلية، حاملة لقوة التحول الى دجاجة ايضاً، لأنّ البيضة من حيث امتلاكها لصورة فعلية، لا تقبل صورة فعلية اخرى، وذلك لأنّ اية فعلية، دافعة وطاردة لفعلية اخرى. فالفعلية من حيث هي فعلية لا تقبل أية فعلية اخرى.

اذن ينبغي القول بأنّ البيضة لا تتحول الى دجاجة من حيث كونها ذات فعلية التحول الى دجاجة، بل انّ الذي بإمكانه ان يستعد للتحول الى دجاجة هو جهة القوة فيها. ومن الواضح ان جهة الفعل في أي شيء، غير جهة القوة.

على ضوء ما سبق يتضح انّ منشأ المادة هو النقص والذي يؤلف جهة القوة فيها. في حين يمثل التعين والتحصل في أي شيء جهة فعليته.

وبعد ان علمنا بأنّ اي موجود في هذا العالم لديه جهتا القوة والفعل، يتضح أيضاً انّ المادة الاولى او الهيولى ليست سوى قوة محضة وهي خالية من أية فعلية وتحصل. وفعلية الهيولى الاولى هي عبارة عن حالة القوة التي فيها، ونصيب الهيولى الاولى من الوجود هو عبارة عن قوة الوجود. وقوة الوجود وإن لم تكن لديها فعلية الوجود، ولكن ليس بالإمكان عدها من اقسام العدم. فيقال مثلاً بأنّ وجود الظل لا يعد من اقسام النور بالنسبة الى شعاع النور وضياء الشمس. غير انه مرتبة من مراتب النور بالنسبة الى الظلمة المحضة.

اذن يمكن القول بأنّ المادة الاولى او الهيولى، ليست سوى قوة محضة وقبول صرف.

فالهيولى تقبل الصور فقط، ونسبة الاستعداد الى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد الى ذات الله تعالى المقدسة. أي مثلما لا ينفصل الفعل عن الفاعل والصفات عن الذات بالنسبة للبارئ تعالى، لا يتفصل القبول عن القابل بالنسبة للهيولى الاولى، فالفعل الالهي الخالد من جهة وقبول الهيولى الاولىٰ المستمر من جهة ثانية هما اللذان يضفيان الحياة على حركة العالم

الخالدة.

أسماء الهيولى

سميت الهيولى بأسماء مختلفة في كتب الحكمة والفلسفة الاسلامية. ولم يتم إطلاق هذه الأسماء عليها من قبيل التفنن او التلاعب بالألفاظ، وانما هناك عامل ما وراء كل تسمية. ومن تلك الأسماء التي أُطلقت على الهيولى ما يلي:

١ ـ العنصر.
٢ ـ الأسطُقس.
٣ ـ الموضوع.
٤ ـ الطينة.
٥ ـ المادة.

ومما يجدر ذكره ان مسألة وجود الهيولى، من اعقد مسائل الفلسفة. ولا تخلو آراء الفلاسفة الغربيين بهذا الشأن من نوع من التناقض والاضطراب. وقد قيل انّ التحدث عن مسألتين أمر في منتهى الصعوبة وهما: ذات البارئ تعالى، والهيولى.

فشدة الوجود، وفرط التحصل، وفوق التناهي، هي العوامل التي تجعل المسألة الأولى في منتهى الصعوبة. وضعف الوجود، وفقدان العلية، عاملان يؤديان الى خفاء الهيولى وخلق الصعوبة في الحديث عنها.

وقد قال بعض الفلاسفة الغربيين بهذا الشأن ما يلي:

«أثبت مالبرانش انه يصعب على أي فيلسوف انْ يصف الشيء الذي أُطلق عليه اسم القوة الكامنة في العلل. ويقول هيوم: اذن نستنتج من كلام مالبرانش انّ تأثير القوة النهائية للطبيعة مجهول تماماً بالنسبة لنا، وعلينا ألّا نبحث عنه في اية صفة من الصفات المعروفة للمادة، لأنّه عمل لا طائل تحته. ثم يضيف

متسائلاً: وهل كان لدى اتباع ديكارت حل لهذه المشكلة؟ تقوم فكرتهم على أساس ان ماهية المادة معلومة لنا بشكل كامل لأنّ المادة عبارة عن امتداد محض، والامتداد لا يدل سوىٰ على قابلية الحركة، لا على الحركة الحقيقية... يقول اتباع ديكارت: المادة بمفردها ليس لديها أي امتداد محض، والإمتداد لا يدل سوى على قابلية الحركة، لا على الحركة الحقيقية... يقول أتباع ديكارت: المادة بمفردها ليس لديها أي إمتداد أو تأثير، وخالية من كل قوة مولدة للحركة او باعثة على استمرارها او انتقالها. لذلك فالله تعالى مصدر القوة التي توجد الآثار الطبيعية المحسوسة... فهو لم يخلق المادة ويضع فيها الحركة الاولى فحسب وانما يحفظها بقدرته المطلقة ايضاً ويحركها باستمرار[1].

---

١ ـ جيلسون، نقد الفكر الفلسفي الغربي، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

المتضايفان متكافئان قوةً وفعلاً

تُعدّ هذه القاعدة من القواعد العقلية المسلَّم بها والتي تقوم عليها الكثير من المسائل الفلسفية. فالموجودان المتضايفان لا يتكافآن في القوة والفعل فحسب، بل في الوجود والعدم ايضاً. فلو فُرض وجود أحد الشيئين المتضايفين، فلابد ان يُفرض وجود الموجود الآخر أيضاً، ولو فُرِض عدم أحدهما فلابد أن يُفرض عدم الآخر أيضاً. وكذلك الأمر بالنسبة للقوة والفعل.

ولكي نفهم هذه القاعدة وطريقة استخدامها على صعيد المسائل الفلسفية، لابد من بحث معنى تقابل التضايف. ولا شك في انّ اية غيرية او تقابل، سواء كان ذاتياً او عرضياً، يُعدّ من عوارض الكثرة. والغيرية عند الحكماء نوعان: ذاتية، وغير ذاتية.

الغيرية الذاتية، تصدق في الحالات التي يكون فيها بين شيئين حالة التنافر في مقام الذات وليس بإمكانها الاجتماع في موضع واحد.

والغيرية غير الذاتية تصدق حينما لا يتصل عدم اجتماع الشيئين في موضوع واحد بذاتهما، وانما لوجود سلسلة من العلل والأسباب الخارجية.

وتدعى الغيرية الذاتية بـ «التقابل» في اصطلاح الحكماء، وهو يتألف من أربعة انواع:

١ ـ تقابل التناقض.

٢ ـ تقابل التضاد.

٣ـ تقابل العدم والملكة.

٤ـ تقابل التضايف.

وما يهمنا هنا هو تقابل التضايف والذي هو عبارة عن نوع النسبة المكررة بين أمرين وجودين، بحيث لا يمكن تعقّل أحدهما بدون وجود الآخر. فالنسبة بين الأب والإبن مثلاً تُعدّ إضافة. والتقابل بين الابوة والبنوة يُعدّ تقابلاً تضايفياً. فمن غير الممكن تعقل معنى الابوة مع تجاهل البنوة، ومن غير الممكن كذلك تعقل معنى البنوة مع تجاهل الأبوة.

وحينما ندرك هذه الحقيقة وهي انّ التضايف ليس سوى نسبة مكررة بين أمرين متضايفين، نعترف بهذه الحقيقة ايضاً وهي انّ الأمرين المتضايفين يكافئ أحدهما الآخر. وحينما يتكافأ أمران، فلابد أن يتكافآ في القوة والفعل والوجود والعدم، إذ من المحال تكرر النسبة بين أمرين دون أن يكون أحدهما عديلاً للآخر. فتكرار النسبة لا يصدق إلّا إذا كمن في تعقل أحد الأمرين المتضايفين تعقل الأمر الآخر. ولذلك يمتنع اجتماع الأمرين المتضايفين في شيء واحد ومن جهة واحدة، إذ لا يُعقل تكرار النسبة ودورانها بين الشيء ونفسه.

هل بإمكان الشيء ان يكون قسيماً لقسمه؟

على ضوء ما سبق يتضح انّ تقابل التضايف، أحد انواع التقابل الذاتي الأربعة. غير انّ البعض قد أشكل على هذا التقسيم وقالوا ان مطلق معنى التقابل، أحد اقسام التضايف، لان الأمرين المتقابلين من حيث هما متقابلان، ليس سوى انهما امران متضايفان، واذا كان الأمر كذلك كيف يمكن أن يُعدّ الشيء الذي هو من اقسام التضايف، قسيم التضايف ايضاً؟ وأُجيب على هذا الإشكال كالتالي:

انّ ما يمكن أن يُعدّ من أقسام التضايف هو مفهوم التقابل، في حين يُعدّ قسيم التضايف مصداقاً للتقابل. اذن يمكن الرد على هذا النمط من الإشكالات من

خلال معرفة الاختلاف بين المفهوم والمصداق. فمفهوم الجزئي ـ مثلاً ـ ورغم كونه مفهوماً جزئياً إلّا انه يُعدّ كلياً لأنه قابل للانطباق على الكثير من الجزئيات الخارجية. ولكن من الواضح على صعيد آخر هو انّ مفهوم الكلي غير قابل للاجتماع مع مفهوم الجزئي، فكيف يمكن تعليل ذلك؟ وقيل في الرد على هذا الإشكال: فكما انّ مفهوم التقابل، من مصاديق التضايف، وكما يُعدّ قسيمه مصداقاً للتقابل، كذلك مفهوم الجزئي يُعدّ من مصاديق الكلي، غير انّ مصداقه واقع في مقابل الكلي. بتعبير آخر: الجزئي، جزئي بالحمل الأولي الذاتي، وكلي بالحمل الشائع الصناعي.

وما قيل على صعيد الاختلاف بين المفهوم والمصداق، قيل نفسه على صعيد الاختلاف بين الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي. وبذلك يرتفع الإشكال المعروف على صعيد التقابل والتضايف، ولا يُعد قسم الشيء قسيمه.

ما ذهب اليه العلامة الطباطبائي بهذا الشأن ما يلي:

«وقد اورد على كون التضايف أحد أقسام التقابل الأربعة بأنّ مطلق التقابل، من أُقسام التضايف إذ المتقابلان بما هما متقابلان، متضايفان، فيكون عدّ التضايف من أقسام التقابل من قبيل جعل الشيء قسماً لقسمه. وأُجيب عنه بأنّ مفهوم التقابل، من مصاديق التضايف، ومصداق التضايف من اقسام التقابل...»[١].

دور القاعدة على صعيد اتحاد العاقل والمعقول

هذه القاعدة كما ذكرنا في البداية، أساس للكثير من الاحكام والعديد من المسائل الفلسفية المهمة ومنها مسألة اتحاد العاقل والمعقول.

لقد تمسك صدر الدين الشيرازي في كتاب المشاعر وبعض آثاره الاخرى

---

١ ـ نهاية الحكمة، ص ١٣٢.

بهذه القاعدة لإثبات اتحاد العاقل والمعقول. وخلاصة استدلاله بهذه القاعدة كما يلي: لو كان الشيء معقولاً بالفعل فلابد ان يكون هناك عاقل بالفعل ايضاً، إذ لو تضايف موجودان فلابد ان يكافئ كل منهما الآخر في القوة والفعل. فحينما يوجد المعقول بالفعل لابد من وجود العاقل بالفعل أيضاً. والعاقل بالفعل ليس سوى المعقول بالفعل لأنّ معروض المعقول بالفعل، عاقل بالقوة. فلو نُظر الى النفس الناطقة من حيث هي نفس ناطقة ومعروضة المعقول بالفعل، فلا يمكن أن تُعدّ إلّا عاقلة بالقوة، وبذلك يتضح ان ما هو معروض المعقول بالفعل ليس بإمكانه ان يكون عاقلاً بالفعل. ومحصلة هذا الكلام هي: العاقل بالفعل هو المعقول بالفعل، والمعقول بالفعل هو العاقل بالفعل، طبقاً لقاعدة التضايف.

البرهان اعلاه، اورده هادي السبزواري في بعض تعليقاته كما يلي:

«المتضايفان متكافئان قوة وفعلاً، يعني انّ المعقول بالفعل يستدعي العاقل بالفعل، والعاقل بالفعل ليس إلّا المعقول بالفعل لا معروض المعقول بالفعل، لأنه عاقل بالقوة. مثلاً النفس المعروضة للمعقول بالفعل إذا أُخذت فقط، ليست عاقلة...».

ومما سبق ندرك انّ قانون التضايف يلعب دوراً أساسياً على صعيد اتحاد العاقل والمعقول.

بعض الحكماء ـ وعلى العكس من صدر المتألهين ـ ليس لم يعتبروا قانون التضايف دليلاً على اتحاد العاقل والمعقول فحسب وانما اعتبروه ايضاً دليلاً على عدم الاتحاد بينهما، مستدلين على ذلك كما يلي: العاقل والمعقول امران متضايفان، والتضايف أحد أقسام التقابل الذاتي الأُربعة. والتقابل الذاتي يعني التنافر بين الامرين المتقابلين وعدم اجتماعهما في موضوع واحد. ولذلك ينبغي القول ما هو ملاك للاتحاد بين العاقل والمعقول عند صدر المتألهين، هو ملاك لعدم الاتحاد بين العاقل والمعقول عند بعض الحكماء.

وانبرى صدر المتألهين للدفاع عن رأيه وعبّر عن رفضه لاستدلال هذا

الفريق. فهو لا يرى انّ مطلق التضايف، أحد اقسام التقابل. ولا يُلاحَظ في اي أثر فلسفي برهانٌ قد أثبت التقابل الذاتي بين موجودين متضايفين بشكل مطلق، لأنّ مقتضى معنى الإضافة هو انه لا يمكن تعقل أحد المتضايفين بدون تعقل الآخر. ومن الواضح انّ مجرد هذا المعنى ليس بمقدوره ان يكون ملاك التقابل في الوجود. ولا ريب في وجود الغيرية في الوجود والتقابل الذاتي بين المتضايفين، في بعض أقسام التضايف. غير أن وجود التقابل الذاتي في بعض الموارد لا يعني انه متى ما وُجد التضايف وُجد التقابل الذاتي في الوجود ايضاً. ففي بعض الموارد كالتقدم والتأخر، والأبوة والبنوة، والعالي والسافل هناك تقابل ذاتي بين الأمرين المتضايفين، غير أنّ التقابل الذاتي في مثل هذه الموارد يُعدّ خاصية ذاتية لهذه الموارد. ومعنى هذا الكلام هو أنّ ذات معنى الاضافة لا يستلزم التقابل الذاتي في الوجود بين الأمرين المتضايفين.

اذن ما يمكن أن يُعدّ أحد الاقسام الأربعة للتقابل الذاتي هو تقابل التضايف لا نفس معنى التضايف، لأنّ نفس معنى التضايف لا يثبت التقابل الذاتي في الوجود.

لمزيد من التوضيح، ننقل ادناه كلمات صدر المتألهين بهذا الشأن:

«... ليس الأمر كما زعمته فإنه لم يقم على أنّ كل متضايفين متقابلان لأنّ معنى الإضافة وحدها كون أحد المفهومين بحيث يلزم من تعقله تعقل الآخر، ومجرد ذلك الحد لا يستلزم تقابلهما في الوجود ولا تغايرهما في الحيثية، نعم قد يكون بعض الاضافات بخصوصها مما يقتضي التقابل والتخالف في الوجود بين المتضايفين... فالصحيح إنّ أحد اقسام التقابل الأربعة هو تقابل التضايف لا إنّ أحد أقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور...»[١].

ما يمكن ان يثير إشكالاً حول كلام صدر المتألهين هو: اذا كانت حقيقة

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج٧، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

التضايف عبارة عن تضايف ماهيتين بحيث لا يمكن تعقل إحداهما بدون تعقل الاخرى، إذن لو قال أحد بتدخل ماهيتين في تأليف حقيقة التضايف فلابد أنْ ينكر ولا شك الاتحاد بين الموجودين المتضايفين، لأنّ الوجود الواحد المشخص لا يمكن عده وجوداً لماهيتين مختلفتين، اي لا توجد ماهيتان بوجود واحد.

والشيء الوحيد الذي يمكن ان يبرر كلام صدر المتألهين هو أن يقال بأنّ حقيقة التضايف مؤلفة من مفهومين متضايفين، غير انّ أياً منهما لا يُعدّ ماهية ممتازة، لأنّ المفهوم الاعتباري لا يكون مفهوماً واقعياً قط.

والإشكال أعلاه عده العلامة الطباطبائي وارداً على كلام صدر المتألهين. ولكن حتى لو تجاهلنا هذا الإشكال وأخذنا بكلام صدر المتألهين بهذا الشأن، يبقى التمسك بقاعدة التضايف لإثبات اتحاد العاقل والمعقول، غير خال من إشكال، لأنّ مقتضى قاعدة التضايف هو أن يكون الموجودان المتضايفان في درجة واحدة من الوجود، غير انّ وجودهما في درجة واحدة من الوجود لا يستلزم الاتحاد. والدليل على ذلك هو انّ وجود موجودين في درجة واحدة من الوجود بإمكانه ان يُثبت معنى التقارن فقط، والتقارن، غير الاتحاد. اذن مثلما لا يستلزم الاختلاف في المفهومين المتضايفين الكثرة في وجودهما، لا يستلزم التقارن بين الأمرين المتضايفين اتحادهما.

المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلة

يعبّر الحكماء عن هذه القاعدة في معظم الأحيان بلزوم السنخية بين العلة والمعلول، وهو أمر يرفضه بعض المتكلمين لأنهم يعتبرون المناسبة او التشابه بين العلة والمعلول مناقضاً لتنزيه البارئ تعالى. فهؤلاء يرون من جـانب أنّ وجوده تعالى هو العلة الاولى لجميع الموجودات، ويرفضون من جانب آخر اي مناسبة بينه تعالى وبين خلقه، لأنّ أية مناسبة او شبه بين الخالق والمخلوق، امر متعارض مع مقام التنزيه والتجرد الالهي.

ولا شك في انّ الواجب منزه ومجرد في مقامه المـتعالي عـن اي تشـابه او مناسبة مع سائر موجوداته، ولا شك ايضاً في ان تقييده تعالى بـقيد التـنزيه والتجرد، يُعدّ نوعاً من النقص والتحديد. اذ حينما يُنظر الى وجوده تـعالى في قالب التنزيه والتجرد فقط، فانّ ذلك يستلزم انعزال مبدأ الخـلقة عـن العـالم وانزواءه في زاوية تجرده، وهذا ما يتعارض في الحقيقة مع الإحـاطة القـيومية والسيطرة الربوبية.

اذن يمكن القول: مثلما يتنافى التشابه بين الله وسائر الموجودات مـع مـقام التنزيه والتجرد، كذلك يؤدي نفي اي سنخية او مناسبة بينهما الى تحديده تعالى وتقييده. واذا كان التشبيه المطلق بين الحق والخلق يثير الإشكال والمـؤاخذة، فلا يخلو التنزيه المطلق من الإشكال والمؤاخذة ايضاً. وما يجـدر قـوله بهـذا الشأن هو ان الله تعالى غير محدد ولا مقيّد بحد التشبيه وقيد التنزيه. فـذات الواجب أعلى من حد التشبيه وقيد التنزيه.

فالحق تبارك وتعالى وفي ذات الوقت الذي هو منزه فيه عن الشبه بسائر المخلوقات، لديه مناسبة وسنخية مع كل منها. وهي مناسبة من نوع المناسبة بين العلة والمعلول.

فالمعلول لديه مناسبة مع علته. والعلة لديها خصوصية بإمكانها عن طريق هذه الخصوصية ان تكون مصدراً لصدور معلول معين. فلو افتقدت العلة تلك الخصوصية لكان بإمكان كل شيء في العالم ان يكون مصدراً لصدور كل شيء. ومن الواضح انّ الاعتراف بجواز صدور كل شيء عن شيء آخر، مضافاً الى كونه خلاف الوجدان والضرورة، يستلزم كذلك الاعتراف بوجود الفوضى والاختلاف في نظام الوجود. وقد أُشير في القرآن الكريم الى لزوم المناسبة بين العلة والمعلول في قوله تعالى: ﴿قل كلٌّ يعمل على شاكلته﴾[1].

فقانون المناسبة او السنخية بين العلة والمعلول، من القواعد الفلسفية التي يُستند اليها في كثير من الأحيان وتقوم عليها العديد من المسائل، ومنها قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد». وهي قاعدة ليس قد استُند اليها في المسائل الفلسفية فقط وانما حتى على صعيد المسائل الأخلاقية ايضاً.

جعل الوجود

مما سبق يتضح ان لزوم السنخية والمناسبة بين العلة والمعلول، قاعدة عقلية لا غبار عليها ولا يمكن الشك في صوابها. ولو ادركنا أنّ ذات الواجب باعتبارها مبدأ الخلقة هي عين الوجود والوجود المحض، لأمكن ان نقول بسهولة بأنّ ما يصدر عن الحق تعالى، هو وجود الأشياء فقط. اي انّ ما يتعلق به الجعل او الايجاد هو وجود الأشياء لا ماهياتها، إذ لا توجد سنخية ولا مناسبة بين الماهيات ووجود الباريُ تعالى. ولذلك يمكن ان يقال: اولئك الذين

---

١ ـ سورة الاسراء، الآية ٨٤.

يعتقدون بمجعولية الماهيات ويعترفون بإصالتها، يـرفضون في الواقـع قـاعدة لزوم السنخية والمناسبة بين العلة والمعلول.

وقد يقول أحد: إذا لم يتعلق الجعل او الايجاد بالماهية قط، يلزم ان تكون مستغنية عن العلة، وان يُنظر اليها كأمر واجب الوجود.

ونظر الحكماء الى هذا الرأي كإشكال، لذلك ردوا عليه قائلين: الماهية وإن لم تكن مجعولة ورغم انها مستغنية عن العلة، غير انّ هذه المجعولية ناشئة من كونها فاقدة لصلاحية الجعل. اي ان الماهية واقعة دائمـاً في درجـة أدنى مـن مرتبة قبول الجعل. وما كان فاقداً لصلاحية الجعل، لن يُجعل قط. ومـا كـان فاقداً لصلاحية قبول الجعل ليس بإمكانه ان يـقع في مسـتوى الواجب، لأنّ الواجب مستغن عن العلة لفرط التحصل وعلو المرتبة.

اذن تشترك الماهية مع واجب الوجود في انّ كليهما غير مجعول، ولكن هناك تفاوت عظيم بين غير المجـعولين هـذين، لأنّ واجب الوجـود فـوق الجـعل، والماهية تحت الجعل.

الفكرة أعلاه، عبّر عنها محسن الفيض الكاشاني كما يلي:

«المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلة. وقد تحقق كون الواجب تعالى عين الوجود والموجود بنفس ذاته. فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلية، لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى، وليس انه إذا خرجت الماهية عن حيّز الجعل فقد الحقت بالواجب في الاستغناء عن العلة، لأنّ الماهية إنمـا كانت غير مجعولة لأنها دون الجعل، لأن الجعل يقتضي تحصلاً ما وهي في أنها ماهية لا تحصل لها أصلاً... وواجب الوجود إنما كان غير مجعول لأنـه فـوق الجعل من فرط التحصل والصمدية...»[١].

---

١ ـ اصول المعارف، ص ٦٤.

كل معلول فهو مركب في طبعه من جهتين: جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه، وجهة بها يباينه وينافيه

ان كل موجود من موجودات العالم من حيث كونه معلولاً، ذو جهتين: جهة يشبه فيها فاعله ويحكي عنه، وجهة يختلف فيها عن فاعله ويباينه. والدليل على ذلك هو: اذا كان الموجود يشبه فاعله من جميع الجهات، يلزم ألّا يكون هناك أي اختلاف بين العلة والمعلول، وحينذاك لا معنى لمسألة الصدور. ولو خالف الموجود فاعله من جميع الجهات، يلزم ان تتناقض العلة مع المعلول، في حين لا يقع نقيض الشيء معلولاً له، لوجود تمانع بين الموجودين المتناقضين.

اذن فالموجود المعلول ذو جهتين دائماً: جهة متعلقة بالفاعل وتشير اليه، وجهة متعلقة به. فهو يُعدّ «وجوداً» من حيث جهة الفاعل، ويُعدّ «ماهية» من حيث جهته. وتسمى جهة وجود الموجود بالجهة النورانية، وجهة الماهية بالجهة الظلمانية.

ان نسبة المعلول الى فاعله كنسبة الظل الى الضياء. فالظل من حيث هو مضيء يكشف عن الضياء، ومن حيث هو مزيج بنوع من الظلمة، متناقض مع الضياء ويحكي عن الظلام.

فمثلما لا يمكن ان ننسب الجهة الظلمانية للظل الى وجود الضوء، لا يمكن كذلك ان تُنسب جهة الماهية الى الفاعل. اذن يمكن القول بأنّ الجعل والايجاد لا يتعلقان بالماهية قط، وانما يتعلقان بالوجود فقط. اي لابد أن يُعدّ الجعل والايجاد والافاضة والاشراق، خصوصية خاصة بالوجود. ودور الماهية على

صعيد الموجودات البسيطة والمجردة كدور المادة على صعيد الموجودات المادية والمركبة. وكما انّ ملاك الكثرة في الموجودات المادية والمركبة هو وجود المادة الاولى او الهيولى، كذلك ملاك الكثرة في الموجودات البسيطة والمجردة هو الماهية. وعليه يمكن القول انّ الكثرة في عالم البسائط والمجردات، ناشئة من الماهيات فقط.

ويأخذ الشيخ ابن سينا بهذه الفكرة ايضاً ويعتبر الماهيات مصدر كل تركيب وتعدد في عالم البسائط. وقد بحث القاعدة المعروفة «كل ممكن زوج تركيبي» في كتاب الالهيات. وتكشف هذه القاعدة جيداً عن ضرورة البحث عن اي تركيب وتعدد، في الماهيات. ولذلك تُعدّ الماهيات مثار الكثرة ومنشأها.

إثارة تساؤل

ثبت الى الآن بأنّ الماهية ليس بإمكانها ان تُجعل، وإذا كان الأمر كذلك، الا يمكن ان يُعدّ ما هو غير مجعول، مصداقاً من مصاديق الواجب؟ بتعبير آخر: حينما لا يحتاج شيء ما في هذا العالم الى علة، ألا يجب ان يُعدّ هذا الشيء واجب الوجود؟

وقيل في الاجابة على هذا التساؤل: ان كون شيء ما مجعولاً، لا يعني قط انه واجب الوجود، لأنّ بعض الامور أدنى مستوى من الجعل والايجاد من حيث المرتبة والمقام. فالماهية كذلك من حيث المرتبة والمقام ادنى من الجعل والايجاد. فما هو مجعول لابد أن يكون لديه نوع من التحصل والفعلية، في حين أنّ الماهية من حيث كونها ماهية ليست لديها أية فعلية او تحصل. اما واجب الوجود فإنه فوق مقولة الجعل، على العكس من الماهية التي هي دون مرتبة الجعل كما ذكرنا.

واذا علمنا بأنّ الجعل والايجاد لا يتعلقان بالماهية، يتضح لنا أيضاً بأنّهما

يتعلقان بالوجود. فحقيقة الوجود متجلية بذاتها. وتجلي الوجود هو ظـهوره. وظهوره الشيء لا ينفك عن نفس الشيء. ويُعدّ الوجود المنبسط التجلي الأول للوجود ومثاله، لأنّ أثر الفاعل في الفعل هو عبارة عن مثال الفاعل. وتأثـر وانفعال الشيء بالفاعل بمعنى انّ ذلك الشيء قد قبل مثال الفاعل، فحينما تؤثر النار على الجسم مثلاً ويتأثر ذلك الجسم بالنار، فالعمل الذي يتم في الواقـع ونفس الامر هو ان توجِد النار مثالها ـ وهو السخونة ـ في جسم آخر. والوضع على هذا المنوال ايضاً في سائر الأمور. فحينما يؤثر المعلم او المتكلم على شخص آخر، فالعمل الذي يقوم به هو ان يوجد المعلم او المتكلم مثاله ـ أي صورته العقلية ـ في الشخص السامع.

اذن بالإمكان القول انّ أثر الفاعل ليس سوى مثال الفاعل، ولهذا السبب يكشف الفعل عن الفاعل دائماً. اي يمكن معرفة الفاعل عن طريق الفعل.

وتناول ابن سينا هذه المسألة في بعض آثاره، ونقل عنه صدر المتألهين رأيه فيها في كتاب الأسفار، كما يلي:

«.. فإن كل منفعل عن فاعل فإنما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه. وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه. وذلك بيّن بالاستقراء فإنّ الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها وهو السـخونة. وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس اخـرى مثلها...»[١].

---

١ ـ الأسفار الاربعة، ج ١، ص ٤١٩. ولا تعرف رسالة ابن سينا التي نقل عنها ملا صدرا هذه الكلمات.

المميّز لا يصلح لتصيير الشيء جزئياً وشخصياً

بموجب هذه القاعدة هناك تفاوت أساسي بين التشخص والتميز، فما هو مميز لا يمكن ان يكون مشخصاً. وهذه القاعدة قد بحثها الشيخ السهروردي في كتاب «المقاومات»[1]، وعبّر عن اعتقاده بأنّ التشخص ليس سوى نمط او نوع من الوجود.

وهناك اختلاف بين الحكماء حول طبيعة التشخص وكيف بمقدور الشيء أن يتشخص.

فيرى بعض الحكماء انّ الموجودات المادية تتشخص بالمادة، وانّ الله تعالى يتشخص بذاته، وسائر المجردات تتشخص بباطن ذاتها.

ويرى فريق آخر ان كل موجود من الموجودات الممكنة يتشخص بفاعله، بينما يتشخص البارئ تعالى بذاته.

ويقول فريق ثالث بأن كل نوع من انواع الموجودات الذي لديه العديد من الافراد، يتشخص عن طريق العوارض المتشخصة.

ويرى فريق رابع بأنّ موجودات العالم جميعاً مادية كانت او مجردة، تتشخص عن طريق العوارض المشخصة. والتفاوت بين الموجودات المجردة والمادية هو انّ العوارض المشخصة في الموجودات المجردة تُعدّ في لوازم ماهياتها، في حين لا تُعدّ في الموجودات المادية من لوازم ماهياتها.

---

١ ـ مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ١، كتاب المقاومات، ص ١٦١.

ويـرى هذا الفريق مثل سائـر الفرق الاخرى ان تشـخـص البـارئ تـعالى، بذاتـه.

وهناك فئة اخرى ترى انّ التشخص في كل شيء، بوجود ذلك الشيء. وقد أخذ معظم اهل التحقيق بهذه الفكرة وعبّروا عن تأييدهم لها. وتُعدّ هذه الفكرة هي الفكرة الوحيدة التي يدعمها العقل والبرهان.

واولئك الذين يقولون بأنّ تشخص الموجود لا يتحقق إلّا عن طريق فاعله، لابد وأنهم يريدون أحد المعنيين التاليين:

فاذا كان مرادهم انّ الفاعل هو الذي يعطي الوجود ويسببه، ووجود الشيء عين تشخصه، فهذا كلام معقول ومنطقي. ولكن ليس بالإمكان في هذه الحال ان يُقال بأنّ تشخص الشيء بفاعله، لأنّ الفاعل ليس سـوى سـبب وجـود الشيء.

اما إذا كان مرادهم هو انّ الفاعل ملاك التشخص، فلابد في مثل هذه الحال من القول بأنّ هذا الكلام هو خلاف مقتضى البرهـان، لأنّ الفـاعل اذا كـان معطي الوجود وسببه، فلابد ان يتقدم على وجود الشيء. وحينما يتقدم الفاعل في الرتبة على وجود الشيء، فليس بمقدوره أن يوجب تشخص ذلك الشيء لأنّ تشخص الشيء لا يتقدم على الشيء قط، حيث انّ تشخص الشيء واقع في رتبة وجوده.

ولا يخلو رأي الفريق الاول من خلل وخطأ، لأن وجود المادة لا يوجب التشخص نظراً لكونها فـي نهاية الإبهام دائماً. مضافاً الى ذلك انّ الهـيولى في نظر الحكماء ليست سوى امر مشترك، والأمر المشترك ليس بإمكانه ان يكون علة للتشخص.

كما يجب ألاّ يخفى وجود نوع من التقابل الحاد بين المادة والتشـخص لأنّ المادة حاملة لقوة الشيء، والتشخص موجب لفعليته.

العوارض المشخصة ام أمارات التشخص؟

على ضوء ما سبق يتضح انّ التشخص ليس بالمادة ولا بالفاعل، وانما بالوجود، وهي فكرة ذهب اليها معظم الحكماء.

وأورد الحكيم ابو نصر الفارابي هذه الفكرة في آثاره، كما يُعدّ صدر المتألهين الشيرازي من المتحمسين لها ايضاً. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ الوجود والتشخص مفهومان متساوقان. وأي مفهومين لا يُعدّان متساوقين إلّا إذا لم يكن لديهما أكثر من مصداق في عالم الخارج. والوجود والتشخص مفهومان ليس لهما أكثر من مصداق في الخارج.

وحينما يثبت ان التشخص في الخارج، بالوجود، يثبت ايضاً انّ الزمان والمكان والكم والكيف وجميع العوارض المشخصة، من لوازم الشخص وعوامل التشخص. اي انّ العوارض المشخصة بإمكانها فقط ان تكون كاشفة عن التشخص وحاكية عن وجود الشخص. وما هو كاشف عن التشخص لا يعد مشخصاً حقيقياً. ولهذا السبب يطلق الحكماء على العوارض المشخصة إسم أمارات التشخص. والسبب في عدم اعتبار أمارات التشخص مشخصات حقيقية هو ان انضمام كلي واحد او اكثر من كلي الى كلي آخر لا يوجب التشخص قط، لأنّ ماهية كل شيء -والتي تدعى بالكلي الطبيعي- لا كلية ولا جزئية بحد ذاتها. وحينما تكون ماهية الانسان في حد ذاتها لا كلية ولا جزئية، تكون ايضاً ماهية كل من الزمان والمكان والكم والكيف وسائر العوارض المشخصة لا كلية ولا جزئية في حد ذاتها.

اذن يمكن القول بأنّ انضمام ماهية الزمان والمكان والكم والكيف وكل عرض آخر، الى ماهية الانسان، لا يؤدي الى ظهور التشخص. وفي مثل هذه الحالة لابد من البحث عن مصدر ومبدأ آخر لاثبات التشخص. وحينما ليس بإمكان الماهيات وانضمام بعضها الى بعض، ان تكون مبدأ للتشخص، فلابد من

البحث عن هذا المبدأ في وجود خارجي. اذن ما يمكن ان يشخّص الانسان ـمثلاًـ هو وجوده الخارجي. ولا ينبغي ان يغرب عن البال هو انّ انضمام ماهية الى ماهيات اخرى وإن لا يوجب التشخص، ولكن بإمكانه ان يكون علة حصول الامتياز. ولذلك ينبغي القول انّ هناك تفاوتاً أساسياً بين التشخص والامتياز ويتمثل في انّ التشخص لا يُعدّ بالنسبة لشيء ما وصفاً مستقلاً وتلقائياً، لأنّ صفة الامتياز لا تثبت للشيء إلّا اذا انفصل ذلك الشيء عن جميع الامور التي يشترك معها، وتحدد ضمن قالب حد ما.

لذلك ينبغي القول: إذا لم يشترك الشيء مع غيره، فلن يحتاج الى صفة الامتياز أيضاً، في حين يُعتبر مشخصاً في حد ذاته.

ما ذهب اليه الفيض الكاشاني بهذا الشأن ما يلي:

«قد ثبت أنّ تشخص كل شيء انما هو بوجوده، وأنّ الزمان والوضع والكم والأين وغيرها من العوارض، لوازم للشخص وعلامات له. فكل شخص جسماني تتبدل عليه هذه العوارض، كلاً او بعضاً. فتبدلها تابع لتبدل الوجود بل هو عينه بوجه...»[١].

---

١ ـ اصول المعارف، ص ٩٠.

لكل واحد من أنواع الأجسام المادية صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك النوع نوعاً

ليس بمقدور أحد أنْ ينكر وجود الاختلاف بين أنـواع الاجسـام، وليس بإمكان أحد ان يتجاهل الاختلاف الواضح بين الجسمين النباتي والجمادي. فمن المتعذر تصور الجسم المطلق المجرد عن كل صورة نوعية. ولا يتاح للانسـان التعامل مع عالم الأجسام إلّا عن طريق مختلف الصور العنصرية والمعدنية او الجمادية والنباتية والحيوانية. وصدق الصور النوعية للاجسام، لا يُعدّ من نوع صدق المفاهيم العرضية. واذا لم يكن صدق مفهوم ما من نوع صدق المفاهيم العرضية، فلابد ان يُعدّ مفهوماً ذاتياً او جوهرياً ولا شك في أنّ مفهوم الصورة النوعية للجسم هو مفهوم أخص بالنسبة الى مفهوم الجسم المطلق. ولذلك يُعدّ مفهوم الصورة النوعية الأخص مقوماً جوهرياً وذاتياً بالنسبة الى مفهوم الجسم المطلق الأعم. وعليه يؤلف جوهر الجسم مع انضمام صورة نوعية جـوهرية، نوعاً من انواع الجسم.

وقد يرفض البعض جوهرية الصورة النوعية للأجسام ويقول انّ الجسـم يتحقق ضمن سلسلة من الصور العرضية. فيُقال مثلاً بأنّ الحديدة ليست سوى جسم جامد، ولكن يمكن إظهار هذا الجسم الجامد بأشكال متنوعة من خلال سلسلة من التحولات العرضية. فكيف يمكن الادعاء حينذاك بأن كل صورة من الصور النوعية للاجسام عبارة عن مقوّم جوهري؟

وقد بحث الحكماء هذا الإشكال وقالوا بأنّ مثير هذا النوع من الإشكالات

هم اولئك الذين لم يستطيعوا ان يميّزوا بين المركبين الحقيقي والاعتباري. فهم قد نسوا انّ المركب الحقيقي في العالم عبارة عن الشيء الذي لديه هوية واحدة، والآثار التي تترتب عليه غير الآثار التي تترتب على أجزائه. ولا شك في ان كل عنصر في عالم الاجسام، لديه هذه الخصوصية.

اما المركب الاعتباري فهو عبارة عن الشيء الذي ليست لديه هوية واحدة، والآثار التي تترتب عليه هي الآثار التي تترتب على أجزائه. فيقال مثلاً وجود الدار في عالم الخارج، مركب اعتباري، لأنّ وجود الدار ليس لديه هوية واحدة. والآثار التي تترتب على وجود الدار ايضاً هي الآثار التي تترتب على أجزاء الدار.

اذن تُعدّ الصور النوعية في المركبات الاعتبارية، سلسلة من الصور الاعتبارية التي لا يمكن ان تُعدّ مقوماً جوهرياً. ما يمكن ان يُعدّ مقوماً جوهرياً هو الصورة النوعية للجسم في المركبات الحقيقية.

اذن يمكن القول بأنّ الصور النوعية للاجسام عبارة عن سلسلة من الصور الجوهرية التي تتحد مع الصور الجسمية.

برهان لاثبات الصور النوعية

للحكماء العديد من البراهين لإثبات جوهرية الصور النوعية، يمكن ان نستعرض أحدها بالشكل التالي:

لا شك في اننا نلاحظ الاجسام التي أمامنا مختلفة ومتنوعة بحسب الآثار المختلفة التي تترتب عليها. وهذا الاختلاف الموجود في عالم الأجسام لا يمكن ان يعلل بدون وجود برهان قاطع. وتخصيص سلسلة من الآثار بنوع خاص، يستلزم وجود مخصص. والسؤال هو: ما هو هذا المخصص؟ وما هي الرابطة التي تربطه بالأجسام؟ ولا شك في تعذر ان يكون هذا المخصص جسماً، لانّ الجسم، مشترك بين جميع انواع الاجسام، وما كان مشتركاً لا يمكن ان يكون مخصصاً.

كذلك ليس بإمكان المادة الاولى ان تكون مخصصة لأنها ليست سوى قبول واستعداد. وما هو محض القبول والاستعداد ليس بمقدوره ان يكون مخصصاً لشيء آخر.

كذلك لا يمكن البحث عن المخصص في وجود الموجود المجرد والمفارق القدسي لأن نسبة الموجود المجرد الى جميع الاجسام واحدة. وحينما يثبت انّ ما هو مخصص ليس جسماً وليس هيولى ولا موجوداً مجرداً، يثبت كذلك بأنّ ما هو مخصص ليس سوى صورة نوعية للجسم.

وقد يقول أحد بأنّ ما هو مخصص للآثار في جسم ما، ليس أياً من تلك الأمور المذكورة أعلاه. بل تلحق بالجسم بعض العوارض والتي تُعدّ مخصصة للآثار المخصوصة في الجسم. غير انّ الحكماء يرفضون هذه الفكرة ويقولون بأنّ من المتعذر التحاق بعض العوارض بالجسم بدون مخصص. واذا كان هذا المخصص هو عرض آخر، فلابد من الحاجة الى مخصص آخر للالتحاق بالجسم، وهو ما يستلزم الدور او التسلسل. وعليه ينبغي القول بأنّ المخصص هو الشيء الذي لابد أن يكون داخل جسمه، وهو عين ما يدعى بالصورة النوعية للجسم.

مثلما ذكرنا في بداية هذا المبحث، تُعد الصورة النوعية مقوماً جوهرياً للجسم. ومن الواضح ان المقوم الجوهري للشيء بمثابة فاعله. وعليه: مثلما تُعدّ الصورة الجسمية شريكة العلة بالنسبة الى الهيولى، تُعدّ فاعلاً ايضاً بالنسبة الى الجسم. وما يمكن ان يتمخض عن هذا الكلام هو أنّ الصورة النوعية للشيء تؤلف وجوده. فوجود الشيء لو نظرنا اليه من حيث مراتب الوجود لظهر انه أولاً للصورة النوعية ثم للصورة الجسمية ثم للمادة الاولى أو الهيولى.

اذن يمكن ان نستنتج مما سبق انه لو فنت الصورة النوعية للشيء لفنت الصورة الجسمية ايضاً. كذلك لو حدثت صورة نوعية جديدة لحدثت صورة جسمية جديدة أيضاً. لذلك لا يُعدّ الرأي القائل بأن التحول في الصورة النوعية

للشيء لا يؤدي الى اي تغيّر في الصورة الجسمية، رأياً معقولاً ولا منطقياً.

ما ذهب اليه الاستاذ الكبير العلامة الطباطبائي بهذا الشأن ما يلي:

«لما كانت الصورة النوعية مقوّمة لمادتها الثانية التي هي الجسم المؤلف من المادة والصورة الجسمية، كانت علة فاعلية للجسم متقدمة عليه. كما انّ الصورة الجسمية شريكة العلة للمادة الاولى، ويتفرع عليه أولاً: انّ الوجود اولاً للصورة النوعية وبوجودها توجد الصورة الجسمية ثم الهيولى بوجودها الفعلي. وثانياً إنّ الصورة النوعية لا تحفظ الجسمية الى بدل، بل توجد بوجودها الجسمية ثم إذا تبدلت الى صورة اخرى تخالفها نوعاً بطل ببطلانها الجسم، ثم حدثت جسمية اخرى بحدوث الصورة التالية»[1].

---

١ ـ نهاية الحكمة، ص ٩٧.

ليس في الوجود موجود يوصف بالإطلاق إلّا وله وجه الى التقييد

ليس في دار الوجود موجود يمكن أن يوصف بالإطلاق إلّا إذا عُدّ مقيَّداً في جهة ما، لأنّ الموجود المطلق يمكن يقع متعقَّلاً على الأقل. ولو وقع الموجود متعقلاً فلابد من عدّه موجوداً متعيناً، لأنّ وقوع الشيء متعقلاً يعني انه متعيّن؛ والتعيّن يكشف عن التقيد. وعليه يمكن القول بأنّ المطلق له وجه الى التقييد دائماً.

واذا صح انّ كل ما هو مطلق له وجه الى التقييد، لابد وان يصدق ايضاً انّ كل ما هو مقيد له وجه الى الإطلاق، لأنّ الموجود المقيد يشق طريقه باتجاه عالم الإطلاق دائماً. ولا تتاح معرفة هذه الفكرة إلّا لمن يعرف معنى المطلق والمقيد على الوجه الصحيح، ويدرك حقائق الأشياء كما هي. ومن المتعذر معرفة الحق والخلق والوقوف على العلاقة بين الواجب والممكن، بدون معرفة نوع العلاقة بين المطلق والمقيد. ولذلك يعتبر العرفاء غيب هوية الحق تعالى، إشارةً الى مقام إطلاقه.

ومقام الاطلاق هو مقام اللا تعيّن، حين لا يُتاح المجال في هذا المقام لأي قيد او اعتبار خاص بالظهور، بل تُمحى وتتبدد جميع الاعتبارات. ولا تُعدّ مرتبة الأسماء والصفات او ظهور النسب والاضافات، مقام الإطلاق او غيب هوية الحق تعالى. فمقام الأسماء والصفات عند العرفاء عبارة عن المقام الذي يتعقل فيه البارئ تعالى ذاته المقدسة. ويأتي هذا المقام من حيث المرتبة بعد مقام

الإطلاق وغيب الهوية. غير أنّ هذا المقام يُعدّ مقاماً مطلقاً من حيث تعقل الغير.

ما اورده الشيخ العارف صدر الدين القونوي بهذا الشأن، ما يلي:

«نصّ جليل: إعلم أنّه ليس في الوجود موجود يوصف بالإطلاق إلّا وله وجه إلى التقييد ولو من حيث تعيّنه في تعقّل متعقّل ما، أو متعقّلين، وكذلك ليس في الوجود موجود محكوم عليه بالتّقييد إلّا وله وجه إلى الإطلاق، ولكن لا يعرف ذلك إلّا من عرف الاشياء معرفة تامة بعد معرفة الحق ومعرفة كل ما يعرف (يعرفه به ـ خ) ومن لم يشهد هذا المشهد ذوقاً لم يتحقّق بمعرفة الحقّ والخلق»[١].

ولا يخفى على البصير أنّ ما ورد في هذا الباب يكشف النقاب ليس عن نوع من الارتباط بين المطلق والمقيد فحسب، وانما عن وجود نوع من الديالكتيكية ايضاً، إذ حينما يتجلى المطلق من اعماق المقيد، ويتضح ان المقيد ليس سوى تعيّن المطلق، يظهر بأنّ العلاقة القائمة بين المطلق والمقيد، علاقة ديالكتيكية.

وأنا اعتقد أنّ معنى المطلق والمقيد ونوع الارتباط فيما بينهما يؤلف أساساً ديالكتيكياً. ويمكن البحث عن جذور هذه الفكرة في آثار العرفاء. وهي بارزة في مدرسة العرفان المعنوي اكثر من اية مدرسة فلسفية اخرى.

ومما يجدر ذكره هو انّ ما بحثناه الى الآن عبارة عن نوع المطلق الذي يقابل المقيد دائماً ويُدعى هذا النوع من المطلق باللا بشرط القسمي. فحينما يقع المطلق في مقابل المقيد فمعنى هذا انّ المطلق والمقيد يعدان قسمين مستقلين لمقسم واحد. ولا شك في انّ المقسم يُعدّ مطلقاً ولا بشرط دائماً ازاء أقسامه ويدعى باللا بشرط المقسمي. والمطلق في مقابل المقيد، متحرر من كل قيد أو تعيّن لكنه غير متحرر من قيد الإطلاق.

---

١ ـ رسالة النصوص، ص ٥٠.

ولو تحرر المطلق من قيد الإطلاق، فليس بالإمكان القول بوقوع المطلق في مقابل المقيد، إذ لا يمكن تصور أية مقابلة.

والماهية في نظر الحكماء، انواع ثلاثة:

١ ــ ماهية مخلوطة او بشرط شيء.

٢ ـ ماهية مجردة او بشرط لا.

٣ ـ ماهية مطلقة او لا بشرط.

والماهية المطلقة وإن كانت مجردة عن قيد التخليط والتجريد، ولكن ليس بالامكان وصفها بأنها مجردة عن قيد الإطلاق ايضاً. لأنها لو كانت مقيدة عن قيد الاطلاق ايضاً، لما وقعت في مقابل المخلوطة والمجردة.

وبعد تقسيم الحكماء للماهية الى ثلاثة أنواع توصلوا الى هذه النتيجة وهي بأنّ ما بإمكانه ان يقسم الى هذه الأقسام الثلاثة ويقبل كل قسم منها هو ذلك الشيء الذي يُعدّ مطلقاً ولا بشرط ازاء جميع الأقسام. وما يُعدّ مطلقاً ولا بشرط ازاء جميع أقسام المطلق، فلابد أن يكون مطلقاً ومتحرراً من قيد الاطلاق ايضاً.

ولو درسنا هذه المسألة على صعيد الوجود، ينبغي القول بأنّ ما يمكن ان يكون مطلقاً ومقيّداً، هو ما كان مجرداً عن قيدي الإطلاق والتقييد. ولا شك في انّ المطلق الذاتي هو ما يمكن ان يكون متجرداً عن هذين القيدين. والمطلق الذاتي من حيث هو مطلق ذاتي، لا موصوف بصفة ولا محكوم بحكم، فضلاً عن تجرده عن كل نسبة وإضافة، لأنّ أي صفة او اضافة، تستلزم نوعاً من التعيّن والتقييد. ومن الواضح انّ تعقل او إدراك أي قيد او تعيّن، مسبوق بعدم التعيّن. وهو ما يتنافى بشكل كامل مع الإطلاق الذاتي.

اذن ينبغي القول بانّ الاطلاق الذاتي في باب الوجود لديه معنى سلبي، ومعناه عدم اعتبار أي قيد في هذا الباب بما فيه قيد الإطلاق. غير انّ عدم القيد لا يُعدّ معتبراً ايضاً. اي انّ هناك تفاوتاً أساسياً بين عدم القيد وقيد العدم.

وما يمكن قوله هو انّ القيد غير معتبر، ولكن ما ينبغي تجنبه هو ان يقال بأن عدم القيد معتبر في هذا المضمار.

وورد رأي صدر الدين القونوي بهذا الشأن كما هو أدناه:

«إعلم أنّ الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصح أن يُحكم عليه بحكم، او يُعرف بوصف، او تُضاف اليه نسبة ما من وحدة، او وجوب وحدة، او مبدئية، او اقتضاء ايجاد، او صدور أثر، او تعلّق علم منه بنفسه او غيره، لأنّ كل ذلك يقضي بالتعيّن والتقييد، ولا ريب أنّ تعقّل كل تعيّن يقضي بتبع اللا تعيّن عليه. وكل ما ذكرناه في الإطلاق، بل تصور إطلاق الحق يشترط ان يتعقّل بمعنى انه وصف سلبي لا بمعنى انه إطلاق ضد التقييد، بل هو إطلاق عن الوحدة والكثرة...»[١].

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٦.

الوحدة ليست بعدد بل هي مبدأ له

الواحد لا يُعدّ عدداً عند الحكماء، بل انه مبدأ ومصدر لجميع الأعداد. فالعدد هو الشيء الذي يحصل من تكرار الواحد. وتكرار الواحد في اية مرحلة من المراحل يؤدي الى ظهور العدد. ولا يتوقف تكرار الواحد قط في اية مرحلة، وذلك لأنّ سلسلة الأعداد لا نهاية لها، وليس بمقدور أي أحد ان يعيّن حداً لها تقف عنده. ويُعدّ كل عدد في سلسلة الأعداد غير المتناهية نوعاً ممتازاً. أي بالإمكان القول: انّ لكل عدد ماهية خاصة في سلسلة الأعداد غير المتناهية.

ويعتبر الحكماء ماهيات الاعداد متباينة فيما بينها. ويمكن اثبات الاختلاف في الماهيات عن طريق الاختلاف في لوازمها، إذ بالإمكان إثبات وجود الاختلاف في الملزوم عن طريق وجود الاختلاف في اللوازم. وليس بإمكان أحد ان ينكر وجود الاختلاف في آثار الأعداد ولوازمها.

وهكذا يتضح مما سبق بأنّ انواع الاعداد تتفاوت فيما بينها، ويتحقق هذا التفاوت حينما تؤخذ ماهية كل منها بشرط لا. وحينما تؤخذ ماهية العدد بشرط لا، يجابه كل حمل واشتقاق فيها إشكالاً ومؤاخذة. لأنّ الحمل والاشتقاق لا يصدقان إلّا إذا أُخذت ماهية الأشياء لا بشرط.

ولابد على هذا الضوء ان يُثار السؤال التالي: لو عُدّت ماهية كل عدد، ماهية مأخوذة بشرط لا، فكيف بالإمكان الادعاء بأنّ كل عدد مشتق من الاعداد الاخرى او محمول عليها؟

ولا ريب في انه لو أُخذت ماهية كل عدد بشرط لا، فليس بالامكان القول بأنّ عدداً ما مشتق من أعداد اخرى، لأنّ الماهية بشرط لا دافعة للماهيات الاخرى وطاردة لها، وما كان دافعاً لغيره ليس بإمكانه ان يكون مبدأ لها. وما يمكن ان يكون مبدأ لجميع الاعداد هو الواحد فقط. والدليل على ذلك هو انّ الواحد أمر لا بشرط، ولذلك ليست لديه ماهية معينة عددية. وما لا يُعدّ عدداً ويؤخذ لا بشرط، بإمكانه ان يكون مبدأ جميع الأعداد.

وقال البعض انّ الواحد ليس مبدأ الأعداد، بل انّ بإمكان كل عدد ان ينشأ من الأعداد الاخرى. فقيل مثلاً انّ العدد (١٠) بإمكانه ان ينشأ عن عدة طرق. والأعداد التي بإمكانها ان تكون مؤثرة في ظهور العدد (١٠) هي: ٥ + ٥، و ٣ + ٧، و ٦ + ٤ الخ. وربما يعد هذا الكلام صحيحاً من وجهة نظر علماء علم الحساب، ولكنه لا يُعدّ صحيحاً من وجهة النظر الفلسفية، لأنّه لو عُدت جميع هذه الأعداد مبدأ للعدد (١٠) فلابد أنْ نواجه أحد الإشكالين التاليين:

١ ـ الترجيح بدون مرجح.

٢ ـ التكرار في أجزاء الماهية.

لو قيل انّ العدد (١٠) مؤلف من (٥ + ٥)، فلا يُعدّ تألّف هذا العدد من هذين العددين، ترجيحاً على سائر الأعداد الاخرى التي بإمكانها ان تؤلف العدد (١٠). ولو قيل ان العدد (١٠) مؤلّف من مجموع الأعداد التي بإمكانها ان تتدخل في ظهوره، فلابد ان نجابه التكرار في أجزاء الماهية. ونحن نعلم انّ التكرار في أجزاء الماهية يستلزم استغناء الشيء عن ذاتياته. والاستغناء عن الذاتيات، أمر محال وغير معقول.

والدليل على انّ التكرار في أجزاء الماهية يوجب استغناء الشيء عن ذاتياته، هو لو حصل تكرار في أجزاء الماهية لاستلزم ذلك استغناء الماهية بوجود كل جزء من أجزائها عن سائر أجزائها المكررة، وهو عين ما يُدعى بالاستغناء عن الذاتيات.

اذن ينبغي القول: ليس بالإمكان عد الأعداد مبدأ لأعداد اخرى. بل ما ينبغي ان يكون مبدأ الأعداد، هو الواحد الذي هو لا بشرط.

دور القاعدة في آثار ابن العربي

محيي الدين ابن العربي الذي يُعدّ فيلسوفاً صوفياً او صوفياً فيلسوفاً، عدّ في معظم آثاره الوحدة الحقيقية للوجود مبدأ أساسياً أقام عليه جميع المسائل الاخرى، ويمكن ملاحظة هذه الفكرة بشكل واضح في كتابيه المعروفين: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم.

يعتبر ابن العربي مسائل من قبيل ربط الحادث بالقديم، والاتصال فيما بين الله والعالم او الحق والخلق، كالاتصال بين الواحد العددي وسائر الأعداد. فكما ان الواحد العددي مبدأ جميع الاعداد، كذلك البارئ تعالى مبدأ جميع مظاهر وتجليات العالم في ذات وحدته. فالواحد كأمر لا بشرط، عين الاعداد. وكل انفصال بين الواحد والعدد، يستلزم العدم والفناء.

فالبارئ تعالى وفي عين تنزهه عن آثار الحدوث، مسيطر على جميع الحوادث والموجودات. إذ ان كل انفصال وكثرة بين الحق والخلق، يكشفان عن معنى انعدام الخلق. فالوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، والتنزيه، والتشبيه، من المسائل العرفانية العميقة والدقيقة. وما ذهب اليه ابن العربي في هذه المجالات، جدير بالدراسة والاهتمام.

وحدة المعقولات ليست كوحدة المحسوسات وحدة عددية

الوحدة في الامـور المـعقولة ليست كـالوحدة في الامـور المحسـوسة، لأنّ الوحدة في الامور المحسوسة، من نوع الوحدة العددية، في حين لا تعد الوحدة في الامور المعقولة من نوع الوحدة العددية.

ولاريب في ان مفهوم الوحدة، من المفاهيم العـامة التي ليس بـامكان أي مفهوم أن يصل اليها من حيث اتساع دائرة عموميتها.

ولا يمكن معرفة هذه المفاهيم عن طريق التعريف، لأنّ ما هو أعمّ الأشياء، أعرف الأشياء. وما كان اعرف الاشياء، استغنى عن التعريف. اضف الى ذلك: بما انّ هـذه المفاهيم أعم المفاهيم، فـلا يوجد لديها جنس، وحينما لا يـوجـد لديها جنس، فلن يوجد لديهـا فصل. وما لم يكن لديه جنس وفـصل، فـلن يكون لديـه تعريف كحد تام. وعليه يمكن القول بأن مفهوم الوجود وكـذلك مفهوم الوجوب، من المفاهيم البديهية العامة التـي تحصل فـي الذهـن بـدون واسطة.

أقسام الواحد

يقسّم الحكماء الواحد الى أقسام عديدة ويـضعون لكـل تـقسيم مـلاكـاً وضابطاً. فيقسمونه في التقسيم الأول الى قسمين مختلفين هما:

١ ـ الواحد الحقيقي.

٢ ـ الواحد غير الحقيقي.

الواحد الحقيقي عبارة عن الشيء الذي لا يحتاج الى واسطة من اجل الاتصاف بصفة الواحد. اي انّ الواحد الحقيقي عبارة عن الشيء الذي تُعدّ صفة الوحدة صفته لا صفة الشيء المتعلق به. وبذلك يتضح انّ الواحد غير الحقيقي هو الشيء الذي لا تُعدّ صفة الوحدة صفته، بل صفة متعلقه. فحينما يُقال ـ مثلاً ـ انّ زيداً وعمراً شيء واحد في الانسانية، والزاغ والحمامة شيء واحد في الحيوانية، فلا شك في أنّ الواحد حقيقي في المثال الأول هو الانسان، ورغم ذلك فانه ـ اي الانسان ـ واسطة لتحقيق صفة الوحدة في زيد وعمر. وفي المثال الثاني يُعدّ الحيوان هو الواحد الحقيقي، ولكنه كان في ذات الوقت واسطة لعروض صفة الوحدة على الزاغ والحمامة.

اضافة لما سبق يقسّم الواحد الحقيقي الى قسمين:

١ ـ واحد بالوحدة الحقة، وهو الواحد الذي يمثل حقيقة الوحدة.

٢ ـ واحد بالوحدة غير الحقة، وهو عبارة عن الذات التي لديها وحدة.

ويقسم الواحدة بالوحدة الحقة الى قسمين ايضاً:

١ ـ الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية الأصلية.

٢ ـ الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية الظلية.

والواحد بالوحدة الحقة الحقيقية الأصلية هو الله تعالى فقط. والواحد بالوحدة الحقيقية الظلية عبارة عن الشيء الذي يعبّر عنه العرفاء بالوجود المنبسط. ولو وُجِد من يعتبر العقول الكلية ليست ذات ماهية وانما هي شأن من شؤون البارئ تعالى، فينبغي القول بأنّ العقول لديها وحدة حقة حقيقية ظلية. وعرّف الشيخ السهروردي في بعض آثاره العقول الكلية بأنها إنيات صرفة ووجودات محضة، اي انها شؤون الهية.

وليس لدى شؤون البارئ تعالى ماهية معينة، لأنّ شؤون البارئ تابعة للبارئ. ومثلما لا توجد لديه تعالى ماهية، فشؤونه مجردة عن الماهية ايضاً.

وعلى ضوء ما سبق يتضح انّ اطلاق لفظة الكلي على العقول المجردة

وأرباب الأنواع، يعني السعة في وجودها. والوجود الواسع وإنْ كان مشخصاً ومعيناً دائماً، إلّا انه يتميز بخصوصية الإحاطة، والتي هي بمثابة معيار الكلية، وهذا ما دفع ببعض الحكماء لإطلاق اصطلاح «القضايا المحيطة» على القضايا الكلية.

واذا صدقت خصوصية الاحاطة والشمول على الوجود، فلابد ان تصدق عليه خصوصية الكلية، على اعتبار انّ معيار الكلية هو الإحاطة والشمول.

واذا اتضح معنى الاحاطة والشمول على صعيد العقل والمعقول، يتضح ايضاً انّ وحدة المعقولات وحدة جمعية وحقيقية لا تتعارض مع الكثرة الوضعية، لأن المعقول الذي هو واسع من حيث الوجود، لا ينحصر ضمن مدلول واحد ولا يتحدد به. في حين لا يستلزم تعقل معنى المعقول، الكثرة. فحقيقة الانسان ـ مثلاً ـ في عالم العقل تصدق على جميع الأفراد في الخارج، في حين لا تُعدّ حقيقته في عالم العقل سوى حقيقة واحدة.

ولو قال أحد بأنّ وحدة حقيقة الانسان في عالم العقل وحدة عددية، فلابد ان يواجه الإشكال التالي: كيف بإمكان الوحدة العددية ـ وفي ذات وحدتها ـ ان تصدق على جميع الأفراد؟ فلو أجاب بأن الواحد العددي يصدق على الكثيرين في عين وحدته، فلابد ان يعترف بجواز الجمع بين الأمرين المتقابلين. وعليه يمكن القول بأنّ وحدة المعقول ليست وحدة عددية قط. وحينما يتضح انّ وحدة المعقول ليست وحدة عددية، يتضح ايضاً انّ من الأجدر ألّا تكون وحدة الباريء تعالى وحدة عددية، لأنّ وحدته تعالى عين ذاته، وذاته قد افاضت الوجود على كل وحدة وكثرة.

ما ذهب اليه الفيض الكاشاني بهذا الشأن، ما يلي:

«وحدة المعقولات ليست كوحدة المحسوسات وحدة عددية، لأنّ المعقولات ليست محصورة في مدلول الوحدة ولا متقيدة بالواحدية، لأنها تستلزمان

الكثرة والكثيرية، فليستا بحقيقيتين بالحقيقة. ووحدة المعقولات وحدة حقيقية لا يتوقف تعقلها على تعقل الكثرة، ووحدة جمعية لا تنافيها الكثرة الوضعية. ألاترى الى صورة الانسان في العقل كيف تصدق على الكثيرين ومع انها في ذاتها واحدة...؟»[١].

١ ـ اصول المعارف، ص ٥٥.

إنّ الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر

وردت هذه القاعدة في آثار ابن سينا. كما نقلها صدر المتألهين في أسفاره عن تعليقات ابن سينا، وفصّل فيها[1].

وطرحها شهاب الدين السهروردي تحت عنوان «قاعدة إشراقية»، وعدّها شارح كتاب حكمة الإشراق بأنها ناسفة للمذهب المشائي.

وما يبدو في بادئ الأمر هو انّ هذه القاعدة تتناقض مع ما ذهب اليه ابن سينا وملا صدرا بشأن العلم والادراك، فهذان الفيلسوفان يعتبران نفسيهما واقعيين، وعبّرا عن رفضهما لكل سفسطة توجب إنكار الواقع أو تشكك به.

وأفرد صدر المتألهين فصلاً من كتابه لبحث الوجود الذهني وأثبته بالأدلة والبراهين المحكمة. وإثبات الوجود الذهني بالطريقة التي اوردها معظم الحكماء المسلمين في آثارهم، يُثبت بشكل مباشر وصريح إمكانية إدراك الانسان لحقائق الأشياء، لأنّ معنى الوجود الذهني هو انّ كل ماهية من الماهيات مثلما هي موجودة في عالم الخارج، موجودة في عالم الذهن أيضاً. والتفاوت الوحيد بين الموجودين الخارجي والذهني هو انّ الموجود الخارجي مصدر لترتّب الآثار دائماً، في حين لا يُعدّ الموجود الذهني مصدراً لترتب الآثار الخارجية. وعليه يمكن القول انّ اولئك الذين اثبتوا الوجود الذهني في آثارهم، ليس بإمكانهم إنكار إدراك حقائق الأشياء. واذا كان الأمر كذلك لابد أن يُثار

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٣٩١.

السؤال التالي: إذا كان إثبات الوجود الذهني يتنافى مع منطوق هذه القاعدة، فكيف يمكن تبرير كلام ابن سينا وملا صدرا بهذا الشأن؟

وأجاب العلامة الطباطبائي على هذا السؤال لتبرير كلام ابن سينا، كما يلي:

«ما ذكره الشيخ وإن كان حقاً في الجملة، لكن ينبغي تقييده بالعلم التفصيلي الإكتناهي بالحدود، وإلّا فمن البيّن إنّ إثبات الوجود الذهني قول بتحقق العلم بماهيات محفوظة في الوجودين بعينها، وهو القول بحصول العلم بحقيقة الأشياء في الجملة، بل نفي السفسطة وإثبات العلم الحقيقي بموجب القول بحصول العلم بحقائق الأشياء في الجملة، كما هو ظاهر بأدنى تأمّل»[١].

وجه الشيء ام الشيء من وجه؟

أشار هادي السبزواري في تعليقته على كتاب الأسفار الى هذا التناقض وقال بأنّ مفاد هذه القاعدة يبدو في الوهلة الاولى متناقضاً مع ما تم إثباته على صعيد الوجود الذهني. الانسان بمقتضى هذه القاعدة عاجز عن ادراك حقائق العالم، غير انّ براهين الوجود الذهني تؤكد على إمكانية إدراك الانسان لحقائق الأشياء. ويعتبر السبزواري هذا التناقض موهوماً وظاهرياً معبّراً عن اعتقاده بعدم وجود اي تناقض بين هذه القاعدة وما جاء في باب الوجود الذهني في الواقع ونفس الأمر، إذ لا يُعدّ وجه الشيء نفس ما يُدعى بالشيء من وجه. فما تقصده هذه القاعدة هو «وجه الشيء»، وما تم إثباته على صعيد الوجود الذهني هو «الشيء من وجه».

بتعبير آخر: يخرج وجه الوجود عن دائرة إدراك الانسان، في حين يقع الوجود من وجه ضمن هذه الدائرة دائماً. فما يدركه الانسان في الواقع ونفس الأمر هو الوجود، ولكنه الوجود الذي يظهر له من وجه.

---

١ ـ نفس المصدر.

ويرى صدر المتألهين ضمن تأويله لكلام ابن سينا خروج حقيقة كل موجود وكنه كل وجود عن دائرة ادراك الانسان. فادراك الوجود في كل شيء لا يتحقق للمرء إلّا عن طريق الحضور وصريح المشاهدة. والفصل الحقيقي في كل شيء ليس سوى عين صورته الخارجية. وعين الصورة الخارجية للشيء -والتي تُعدّ فعليته ووجوده- لا تحضر في دائرة ادراك الانسان قط، لأنّ الصورة الخارجية للشيء عين الخارجية. ومن الواضح انّ ما هو في الخارج ليس في الذهن، وما يمكن ان يوجد في الذهن هو ماهية الأشياء فقط. ويؤلف جنس الشيء وفصله، ماهيته. ويتمثل التفاوت بين الفصل المنطقي وعين الصورة الخارجية للشيء في أنّ الفصل المنطقي لا بشرط وقابل للحمل، في حين لا تقبل الصورة الخارجية الحمل قط. ويتألف الفصل المنطقي من أقرب خاصية للصورة الخارجية او اقرب لوازمها.

اذن يمكن القول بأنّ ما يدركه الانسان من حقيقة الشيء هو الفصل المنطقي، في حين ما يعجز عن ادراكه هو عين الصورة الخارجية.

وقد عدّ ابن سينا نفسه في كتاب الشفاء مفهوم «الحساس»، فصلاً منطقياً للحيوان وقال بأنّ الفصل الحقيقي للحيوان عبارة عن الجوهر النفساني الذي يؤلف تمام هوية الحيوان. وأطلق على الفصل الحقيقي بإسم «الفصل الاشتقاقي»، والذي يُعدّ مبدأ الفصل المنطقي.

ويميّز السيد الشريف الجرجاني -شارح كتاب المواقف- بين الفصلين الاشتقاقي والمنطقي ويقول بأنّ الفصل الاشتقاقي خارج عن دائرة ادراك الانسان، في حين بإمكانه ان يدرك الفصل المنطقي. ولذلك اعتبر تألّف الماهية من أجزاء حدية موجباً لحيرة العقول ودهشتها.

وحينما عرّف معظم الحكماء المسلمين الفلسفة بأنها عبارة عن ادراك حقائق الأشياء كما هي في الخارج، أضافوا اليها القيد التالي وهو: بقدر طاقة الانسان. وإضافة هذا القيد يعني انّ قدرة الانسان على ادراك حقائق العالم ليست مطلقة،

وهذا يكشف عن انّ الحكماء قد أدركوا جيداً أنّ بلوغ الفصول الحقيقية والاشتقاقية للاشياء ومعرفة كنهها، أمر خارج عن حدود طاقة الانسان. وما الاختلاف في الأفكار والعقائد والتشتت في المناهج والمسالك، إلّا نتيجة من نتائج القصور في الادراك.

وقد قال سقراط الحكيم: بلغ علمي درجة علمت معها اني جاهل.

مدى إعتبار العقل والادراك

هناك نقاش منذ قديم الايام حول مدى الاعتبار الذي يتمتع به العقل والادراك. وقد انكب الفيلسوف الألماني كانت على دراسة هذه الفكرة وجعلها اساساً لفلسفته. ثم اخذ الفلاسفة الذين جاءوا من بعده ينظرون اليها كإحدى المسائل الفلسفية المهمة. وبحث حكماء الغرب هذه المسألة ايضاً ضمن إطار النقد العقلي. وأثار أحد الباحثين الغربيين هذه الفكرة بالصورة التالية: «يعتقد الانسان في الوهلة الاولى بوجود ما بإزاء لتصوراته في الخارج، ويرى انّ هذه التصورات انما هي في مقابل الواقعيات الموجودة في الخارج مستقلةً عن ذهنه، وأنّ ما يدركه أمر واقعي. فالانسان ليس بمقدوره ان يعترف بواقعية للشيء الذي يعتقد انه غير ممكن، كما ليس بإمكانه ان يقرّ بعدم وجود ما يعتبره واجباً. غير ان التجربة سرعان ما تعلّم الانسان أنّ تصوراته قد تكون خادعة في بعض الأحيان وانه يتعرض للخطأ ويقع في الغلط. مضافاً الى ذلك انه غالباً ما يرى انّ الآخرين لا يفكرون مثله وغالباً ما تجابه أفكاره باعتراضاتهم.

وهذا الاختلاف في الآراء هو الذي يدفع بالانسان للشك في صحة افكاره وآرائه ومدى اعتبار وسائل معرفته والتي هي عبارة عن الحس والعقل. ويمكن القول انّ نظير ما وقع على صعيد النمو الفكري للفرد، وقع في تأريخ الفلسفة ايضاً.

فبعد ان أفرز النشاط الفكري الطويل العديد من الفلسفات المتعارضة، أخذ

المفكرون يثيرون السؤال التالي: هل لدى الانسان القابلية على ادراك الحقيقة؟ فبعد قرون من الجهود الدائبة المتواصلة لمعرفة أصل الاشياء وماهياتها والإعراب عن الكثير من وجهات النظر المتعارضة، التفت الفكر الى نفسه بدلاً من التعمق في الأشياء وسبر أغوارها، وانبرى لتقويم مدى قدرته على بلوغ الحقيقة ومعرفة العالم كما هو. وبذلك اتخذت الفلسفة البحث في مناط اعتبار العلم وحجيته، وجهة نظر أساسية لها.

وبما انّ الانسان لديه طرق مختلفة للمعرفة، لذلك يمكن ان يُبحث كل طريق منها بشكل منفصل بالشكل التالي:

١ ـ يُعَدّ الادراك الحسي أول طرق المعرفة، حيث يتصل الانسان عن طريقه بالخارج. لذلك يجب معرفة مدى اعتبار هذا الطريق.

٢ ـ غير أنّ الادراك لا يكشف لنا سوى عن واقعية الأُشياء، وإذا ما اردنا التفكير فيها ودراستها، نستعين بالصور الكلية، اي نضع الامور التي ادركناها ضمن أجناس وأنواع. وعليه لابد ان نرى ما مدى اعتبار هذه الصور الكلية.

اذن هل بإمكاننا ان نعرف الأشياء والامور كما هي؟ وهل بمقدورنا ان نثق بذهننا؟ الفلاسفة العقليون يختلفون حول مدى اعتبار الاصول العقلية والى اي حد بإمكاننا ان نعتمد على هذه الاصول لمعرفة الحقيقة:

١ ـ العقليون ومن بينهم ديكارت يرون انّ الاصول العقلية ليست قوانين الأذهان فحسب وانما هي قوانين الأعيان أيضاً، وليست معتبرة على صعيد فاعل المعرفة فحسب وانما على صعيد متعلق المعرفة ايضاً. اي انهم يقولون لها بإعتبار مطلق، ولهذا يمكن من وجهة نظرهم الاعتماد عليها في معرفة الأشياء. فإذا ما كان أمر ما ممتنعاً او ضرورياً عقلياً، فإنه ممتنع او ضروري في الواقع ونفس الأمر. بتعبير آخر: انّ تبعية امور العالم للاصول العقلية، لبرهان قاطع على صلاحية الانسان للدخول الى ميدان ما وراء الطبيعة ومعرفة كنه الأشياء وذاتها.

ولكن بالإمكان إثارة الإشكال التالي على هذه الفكرة: اننا إذا ما وجدنا قوانين فكرنا في الأشياء، فلأنّ فكرنا يصنع تصورات الأشياء وفق قوانينه الخاصة، وما ندعوه بإسم «الأشياء» انما هي في الواقع أفكارنا حول الأشياء، وليست الأشياء نفسها. كما انّ الأحكام والقوانين التي ننسبها للأعيان، إنما هي في الحقيقة تلك الأحكام والقوانين المتصلة بأذهاننا. بالضبط كما لو ادعى أحد أنّ الأشياء ذات بعدين مستنداً في ذلك الى صور الأشياء، في حين انّ الأشياء نفسها ليست ذات بعدين وانما صورها فقط تتميز بهذه الخصوصية. كذلك الأمر بالنسبة لمعرفتنا العقلية، فقد تكون الضرورة والكلية ناشئتين عن طريقتنا الخاصة في المعرفة وليس عن متعلق المعرفة.

٢ـ يرى الفيلسوف «كانت» واتباع إصالة المعنى انّ اصول العقل هي فقط قوانين للتصورات والأذهان وليس للأشياء والأعيان. اي انّ اعتبار الاصول العقلية نسبي وانها خاصة بفاعل المعرفة لا بالأعيان وعالم الخارج. والعقل وفق وجهة النظر هذه عاجز عن معرفة عالم الواقع وقاصر عن بلوغ كنه الامور. والإشكال الكبير المترتب على هذا المذهب هو انه ينتهي الى مذهب الشك المطلق، لأنّ الانسان إذا لم يثق بحكم العقل، فليس فقط لا يستطيع ان يصدر اي حكم، بل ليس بإمكانه ايضاً ان يقول: لا ينبغي إصدار حكم»[1].

١ـ فولكيه، ص ١٩٠ـ١٩٢.

كل هوية سواء كانت واجبة أو ممكنة فلابدّ لها من لوازم عقلية وفروع

انّ اية هوية سواء كانت واجبة او ممكنة فلابد لها من آثار ولوازم. والآثار واللوازم الناشئة عن هوية ما، لا يمكن ان يطلق عليها سوى إسم المعلول. اي لا يوجد أي موجود بدون معلول. وقد تبعث هذه الفكرة التعجب في بادئ الأمر، لأنّ العارف بالقضايا العقلية والفلسفية يدرك انّ ما يحظى بالإهتمام في آثار الحكماء والمتكلمين هو استحالة وجود المعلول بدون علة.

وقلما يوجد عكس المسألة اعلاه ـأي يستحيل وجود العلة بدون معلولـ في آثار الفلاسفة، رغم انها مسألة قد حظيت باهتمام أهل البحث والتحقيق ايضاً.

وكان صدر المتألهين قد اولى لهذه القاعدة اهتماماً كبيراً وبحثها في كتاب أسفاره تحت عنوان «حكمة مشرقية». وبمقتضى هذه القاعدة: كل هوية وجودية ـواجبة كانت او ممكنةـ لابد ان تكون لها سلسلة من اللوازم العقلية. فكل موجود في هذا العالم، إذا لم يكن لديه اي أثر، فلابد ان يكون لديه على الأقل عنوان الشيئية أو المعلومية والموجودية. وعنوان المعلومية ومثل سائر العناوين، احد اللوازم العقلية التي يمكن ان تترتب على اي موجود في هذا العالم، لأنّ ما هو موجود بإمكانه ان يقع معقولاً. ولا شك في انّ وقوع الموجود معقولاً يُعدّ أثراً في الآثار. واذا صح انّ لكل موجود ـحتى وإن كان سافلاًـ آثاراً ولوازم، فلابد ان يقال بأنّ هوية واجب الوجود الذي هو أصل جميع

هويات العالم، مبدأ لجميع آثار ولوازم الوجود.

وهكذا يتضح انّ ذات واجب الوجود مبدأ لجميع الأنوار ومنشأ لجميع الآثار. وتُعدّ هذه الأنوار من وجهة نظر جمهور الفلاسفة المسلمين، عقولاً فعالة. ويُسمي الحكماء المشاؤون هذه الأنوار بالصور العلمية للبارئ تعالى، ويدعوها الحكماء الاشراقيون وأتباع إفلاطون بالمثل النورية، ويعتبرها جمهور المتكلمين الاسلاميين صفة قديمة للحق تعالى.

اما المعتزلة فقد كانت لهم وجهة نظر خاصة بهم، فأطلقوا على آثار الحق تعالى إسم «الاحوال». والحال عبارة عن الشيء الذي لا يمكن عده موجوداً كما لا يمكن عده معدوماً. وما يدعو الى التأمل على هذا الصعيد هو ما ذهب اليه المتصوفة. فقد دعت هذه الفئة آثار الله تعالى بأسماء الحق او الاعيان الثابتة. والأعيان الثابتة عند العرفاء والصوفية، من المسائل الاساسية والعميقة التي خضعت للدراسة والبحث في معظم الآثار العرفانية.

ما ذهب اليه صدر المتألهين بهذا الشأن كالتالي: حكمة مشرقية: كل هوية سواء كانت واجبة او ممكنة فلابد لها من لوازم عقلية وفروعات معاليله كالشيئية، والمعلومية، والموجودية، وخصوصاً الهوية التي أصل الهويات ومنبع كل إنيّة ووجود ومنشأ كل مفهوم وماهية. فإذاً الذات الالهية لها أشعة وأنوار وأضواء وآثار، كيف والوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره. وتلك الأضواء والأنوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة والمشاؤون ـ وهم أصحاب المعلم الأول ـ سمّوها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى...»[1].

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٥، ص ٢٠٤.

كل ما يطلق عليه سبحانه وعلى غيره فإنما يُطلق عليهما بمعنيين مختلفين ليسا في درجة واحدة

تمتاز بعض المفاهيم انها تُطلق على الباريُ تعالى وعلى غيره. ولا شك في انّ مفهوم «الوجود»، من بين هذه المفاهيم ويُعدّ من اكثر هذه المفاهيم عـمومية وشمولية، وليس بإمكان اي مفهوم في العالم ان يبلغ مستواه من هذا الحيث، إذ ليس بإمكان أي شيء ان يتحقق خارج دائرة الوجود.

وتمتاز بهذه الخصوصية ايـضاً بـعض المـفاهيم الاخـرى مـثل «العـالم» و «القادر» وسائر الصفات الكمالية. واذا كان الامر كذلك، كـيف يمكـن تـبرير إطلاق هذا النوع من المفاهيم على الخالق وغير الخالق؟ وهل يُعدّ هذا الإطلاق من نوع الاشتراك اللفظي ام الاشتراك المعنوي؟

ولا ريب في انّ إطلاق مثل هذه المفاهيم في مثل هذه الموارد، لا يمكن أن يُعدّ من نوع الاشتراك، لأنه متى ما اشترك شيئان في أمر واحد، فلابد أن يُعدّ كلاً منهما موجوداً مركباً. وحينما يشترك موجودان في أمـر، فـمعنى هـذا انهـما مرتبطان في أمر واحد في ذات انفصال كل منهما عن الآخر. فحسن وحسين -مثلاً- في ذات الوقت الذي لكل منهما شخصية مستقلة، يشتركان في أمر ثالث وهو الانسانية. ويُدعى هذا النوع من الاشتراك بالاشتراك في النـوع. كـذلك الأمر بالنسبة للحصان والانسان، إذ انّ كلاً منهما متميز عن الآخر ومسـتقل عنه، غير انهما يشتركان في الحـيوانـية. ويُـدعى هـذا النـوع مـن الاشـتراك بالاشتراك في الجنس.

وهكذا نرى انّ كل مشترك لديه جهتا النفي والإثبات، لأنّ كل أمر من الامور المشتركة لديه خصوصية لا توجد لدى الأمر الآخر. وعليه يمكن القول بأنّ الاشتراك نوع من الوحدة التي تتجلى في الكثرة. اي ينبغي القول بأنّ الاشتراك وحدة تقيم في منزل الكثرة.

والنتيجة التي يمكن التوصل اليها من خلال هذا الكلام هو انّ ذات الواجب لا تشترك بأيّ أمر مع أي شيء آخر، إذ يلزم عن مثل هذا الاشتراك، التركيب؛ وذات الواجب منزهة عن التركيب.

إثارة سؤال

اذا كانت الذات المقدسة للواجب تعالى غير مشتركة بأي أمر مع أي شيء، فكيف يبرر إطلاق المفاهيم العامة على ذاته تعالى وعلى سائر الموجودات؟ ثم ألا يُعدّ الاشتراك في المفهوم نوعاً من الاشتراك؟

وقيل في الاجابة على هذا السؤال: رغم أنّ بعض المفاهيم العامة تُطلق على واجب الوجود وعلى غير واجب الوجود، غير أن اطلاقها لا يأخذ صورة واحدة، لأنّ البارئ تعالى ليس في درجة وجودية واحدة مع الموجودات الاخرى، مثلما ليست صفاته الكمالية كالعلم والقدرة بنفس مستوى صفات الانسان وسائر الموجودات. ومما لا ريب فيه هو انّ وجود جميع الموجودات ليس سوى سلسلة من الأشباح والأظلال في مقابل وجود البارئ تعالى. وهكذا الأمر أيضاً بالنسبة للصفات.

انّ وجود جميع الموجودات الممكنة مقترن بالنقص، في حين يتنزه وجوده تعالى عن كل نقص. ولا ريب في أنّ النقص لا يساوي الكمال.

وصفوة القول هي انّ مفهوم الوجود وإن كان مفهوماً واحداً، إلّا انّ مصاديقه كثيرة جداً ومتفاوتة. والتفاوت او الاختلاف بين مصاديق المفهوم الواحد، بإمكانه ان يمتد من نقطة النقص الى نقطة الكمال، ويدعى هذا

الاختلاف في المراتب والدرجات بالتشكيك في درجات الوجود. ويصدق هذا النوع من التشكيك على سائر المفاهيم العامة، كالعلم، والقدرة، وسائر الصفات الكمالية.

تنويه

لابد من التنويه الى النقطة التالية وهي انّ وضع الألفاظ والأسماء العامة لا يتم خارج مرتبة الخلق. وقد قيل الكثير بشأن وضع الالفاظ للمفاهيم، غير انّ الذي لا ريب فيه هو انّ وضع الألفاظ والأسماء قد تم في بداية الامر بالنسبة لمفاهيم الموجودات الممكنة وفي مرتبة الخلق، لأنّ الادراك البشري اقرب في بادئ الأمر الى هذه المفاهيم، وهي اكثر تحصلاً له من أي شيء آخر.

اذن إذا كان مقبولاً وضع الألفاظ والأسماء للموجودات الممكنة في بادئ الأمر، يتضح ايضاً انّ استخدام هذه الألفاظ والمفاهيم على صعيد البارئ تعالى، أمر في منتهى الصعوبة. فحينما تُستخدم هذه الالفاظ والأسماء في مضمار ذات الله وصفاته، يُصبح من الصعوبة ادراك المفاهيم الصحيحة التي بإمكانها أن تنطبق مع مصاديقها الواقعية؟

واذا كان هذا الادراك متاحاً لأهل المعرفة، فمن الصعوبة ايضاً نقله للآخرين وابلاغه اليهم. فالحديث في هذا المضمار بدلاً من تقريب الانسان الى إدراك الواقعية، يبعده عنه. وربما يشير الى هذا المعنى ايضاً كلام أهل المعرفة التالي: «من عرف الله كلّ لسانه». فحينما تتجلى الحقيقة، يتعثر اللسان ويقصر الحديث. وحينما تكون الحقيقة ما وراء العقل، يتحول الكلام الى التمثيل. والكلام التمثيلي وإنْ أدى الى الاقتراب من جهة، ولكنه يؤدي الى الابتعاد عن الحقيقة من جهات كثيرة.

وعبّر العلامة الطباطبائي عن الفكرة أعلاه بالشكل التالي:

«المشاركة بين شيئين وأزيد، إنما تتم فيما إذا كانا متغايرين متمايزين وكان هناك مفهوم واحد يتصفان به كزيد وعمرو المتحدين في الانسانية، والانسان والفرس المتحدين في الحيوانية، فهي وحدة في كثرة، ولا تتحقق الكثرة إلّا بآحاد متغايرة متمايزة، كل منها مشتمل على ما يُسلب به عنه غيره من الآحاد، لكل من المتشاركين مركب من النفي والإثبات»[١].

١ـ نهاية الحكمة، ص ٢٤٨.

كلّ ما يقع به الادراك ليس إلّا النور

تُعدّ مسألة الرؤية ـ والتي هي ادراك عن طريق العين ـ من المصاديق البارزة لهذه القاعدة. ومن الواضح انّ من المتعذر تحقق ادراك البصر بدون وجود النور. فالنور المحسوس هو الشيء الوحيد الذي يوجب الرؤية، لأنّه نور حقيقي مضيء بنفسه ومضيء لغيره. فالضياء يؤلف حقيقة النور. والحقيقة التالية هي أن النور مضيئ في حد ذاته ويضيء الأشياء القابلة للرؤية، لا تصدق إلّا على صعيد حاسة البصر. إذ لا معنى قط للنور المحسوس بالنسبة للحواس الاخرى وهي السمع، والذوق، والشم، واللمس. فوجود النور في حاسة السمع لا يضيء أيّ شيء. ولذلك يمكن القول بأنّ ما هو نور وضياء عن طريق حاسة البصر، هو ظلام عن طريق حاسة السمع.

وما يمكن ان يلعب في حاسة السمع وعن طريق الأذن دور النور في حاسة البصر وعن طريق العين، هو الصوت. فإيقاع الصوت في حاسة السمع يكشف عن وجوده من جهة ويكشف عن مبدئه ومنشئه من جهة اخرى.

فاذا كان لوجود النور في حاسة البصر معنى الظهور والاضاءة، فلوجود الصوت في حاسة السمع معنى الظهور ايضاً. واذا كان معلوماً ملاك ومعنى النور، فلابد ان يكون لكل شيء لديه هذا الملاك والمعنى، معنى النور والإضاءة ايضاً. ولا ريب في انّ ما يريده جمهور الناس بكلمة النور هو النور المحسوس. فحينما يتحدث عامة الناس عن النور او الضوء فإنهم يريدون به نفس ذلك الشيء الذي يُعدّ في عيونهم علة الرؤيا. اما اذا كان ملاك النور هو كون الشيء

منيراً او منوّراً، فينبغي القول بأنّ كل ما لديه هذه الخصوصية لابد وأن يُسمى نوراً.

وانطلاقاً من هذا المعنى وطبقاً لهذا الملاك قال بعض الحكماء: «النور هو الظاهر لنفسه المظهر لغيره، والظلمة ما يقابله» وإذا كان هذا الكلام في معنى النور صحيحاً، لابد من القول بأنّ مفهوم النور كمفهوم الوجود عام وشامل بحيث يستوعب كل شيء في عالم الادراك.

وحقيقة الأمر هي ان ما كان منيراً بحد ذاته، وينير الماهيات ايضاً، هو الوجود لا غير. وعليه ينبغي القول بأنّ الوجود هو النور، إذ ليس بإمكان أي شيء ان ينير الوجود. فالوجود مضيء بالوجود نفسه، والماهيات مضيئة بالوجود ايضاً. وحينما لا يوجد وجود لا يوجد نور ولا ضوء. اي ان العدم هو ظلمة وعتمة. والظلمة تتحقق عند العامة حينما لا تستلم حاسة البصر النور. اي يُعد عدم النور في حاسة البصر ظلاماً من وجهة نظر عامة الناس، غير انّ معنى الظلام أوسع من ذلك بكثير من وجهة نظر العرفاء، لأنهم يعتبرون العدم ظلاماً. فما هو غير موجود ليس من الممكن ادراكه، وما ليس بالإمكان إدراكه ليس بالإمكان إضاءته.

وعلى ضوء ما سبق يتضح بأنّ ما يُستفاد من مفهوم الوجود، هو عين ما يُستفاد من مفهوم النور او الظهور. ومثلما يُعدّ الوجود بسيطاً وغنياً عن التعريف، يُعدّ النور بسيطاً وغنياً عن التعريف ايضاً. ومثلما تُعدّ الشدة والضعف او التقدم والتأخر من مراتب التشكيك في الوجود تُعدّ الشدة والضعف او التقدم والتأخر من مراتب التشكيك في النور.

كل شيء يظهر في العالم، فلا بد أن يظهر من حقيقة الظهور. وعليه يمكن القول بأنّ حقيقة الظهور هي عبارة عن الشيء الذي هو ظاهر في حد ذاته، ويُظهر الأشياء الاخرى ايضاً. وهكذا الأمر بالنسبة لحقيقة الوجود، لأنّ كل شيء يوجد في العالم، لابد ان يوجد بالوجود.

وهكذا ينبغي القول بأنّ حقيقة الوجود موجودة في حد ذاتها. والموجودات الاخرى موجودة بالوجود. والنور لا يصدق في العرض العام إلّا على صعيد حاسة البصر، في حين انّ النسبة فيما بين الشاهد والمشهود كالنسبة فيما بين السامع والمسموع او الشام والمشموم. ومثلما يُعدّ النور في حاسة البصر ظاهراً بالذات ومُظهراً للغير، يُعدّ الصوت في حاسة السمع ظاهراً بالذات ومُظهراً للغير. وهكذا الأمر بالنسبة لسائر الحواس والقوى المدركة. فمثلما لا يظهر الصوت إلّا في حاسة السمع، لا يظهر النور المحسوس إلّا في حاسة البصر. وعليه يمكن القول انه لا يوجد هناك اي اختلاف بين الصوت والنور في خصوصية الظهور، لأنّ كل ما هو ظاهر بالذات ومُظهر للغير يُعد مصداقاً لمعنى النور. ومعنى هذا الكلام هو: لولا النور لما تحقق أي ادراك في العالم. وعليه ينبغي القول بأنّ ما يحقق العلم والادراك هو النور لا غير.

وعبّر الفيض الكاشاني، وهو من أبرز اتباع صدر المتألهين، عن هذه الفكرة كالتالي:

«.. فكل ما يقع به ادراك فليس إلّا النور، والنور الحقيقي ما يكون ظاهراً في نفس الامر، مُظهِراً للأشياء جميعاً بذاته بلا توسط شيء من الحواس والنفوس والعقول وفي جميع المراتب والأحوال، الله نور السماوات والأرض»[1].

١ـ اصول المعارف، ص ٢٣ ـ ٢٤.

مصادر الكتاب

١ ـ آخوند، ملا محمد كاظم الخراساني، كفاية الاصول، ج ٢، طهران.

٢ ـ الآشتياني، السيد جلال الدين.

٣ ـ الآشتياني، السيد جلال الدين.

٤ ـ الآشتياني، ميرزا مهدي، تعليقة على حكمة السبزواري، مؤسسة الدراسات الاسلامية.

٥ ـ الآمدي، سيف الدين، غاية المرام، القاهرة.

٦ ـ ابن رشد، رسائل (ما بعد الطبيعة)، الهند.

٧ ـ ابن رشد، التهافت، مصر.

٨ ـ ابن سينا، الرسائل، ج ٢، تركية.

٩ ـ ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ايران.

١٠ ـ ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تحقيق محمد تقي دانش بزوه، طهران، جامعة طهران.

١١ ـ ابن سينا، الشفاء (الالهيات)، طبعة حجرية، طهران.

١٢ ـ ابن سينا، الشفاء (الالهيات، الطبيعيات، المنطق)، ايران.

١٣ ـ ابن سينا، عيون الحكمة، ايران.

١٤ ـ اخوان الصفا، رسائل، ج ٢، بيروت.

١٥ ـ أرسطو، الألف الصغرى، ترجمة اسحاق بن حنين، تفسير ابن رشد ويحيى بن

عدي.
١٦ـ أرسطو (منسوب لأرسطو)، اثولوجيا (في حاشية القبسات).
١٧ـ استيس، فلسفة هيغل، ترجمة حميد عناية.
١٨ـ الاشكوري، ميرزا هاشم، تعليقة على النصوص (ملحق بتمهيد القواعد لابن تركة).
١٩ـ افلاطون، رسالة مينون، ترجمة رضا كاوياني ومحمد حسن لطفي، طهران.
٢٠ـ الايجي، القاضي عضد الدين، مواقف الكلام (مع شرح السيد الشريف الجرجاني)، تركية.
٢١ـ باركلي، جورج، رسالة في اصول العلم الانساني، ترجمة يحيى مهدوي، ج٢، طهران، جامعة طهران.
٢٢ـ بايكين ريتشارد، ١٤٠٢هـ، كليات الفلسفة، ترجمة جلال الدين المجتبوي، ج٣، طهران.
٢٣ـ بزركمهر، منوجهر، ١٩٧٨، الفلاسفة التجريبيون في انجلترا، طهران، جمعية الحكمة والفلسفة.
٢٤ـ بوخنسكي.أ.م. ١٩٧٣، الفلسفة الاوربية المعاصرة، ترجمة شرف الدين الخراساني، طهران، الجامعة الوطنية.
٢٥ـ بهمنيار بن مرزبان، التحصيل، تحقيق مرتضى المطهري، جامعة طهران.
٢٦ـ البيضاوي، القاضي عبد الله، مطالع الأنوار (مع شرح المواقف)، تركية.
٢٧ـ التفتازاني، سعد الدين، تهذيب المنطق (مع حاشية ملا عبد الله)، طبعة حجرية.
٢٨ـ التفتازاني، المطوّل (مع حاشية السيد الشريف)، قم.
٢٩ـ الجرجاني، السيد الشريف، شرح مواقف الكلام، ٨أجزاء، تركيا.
٣٠ـ الجرجاني، حاشية على شرح المطالع، طبعة حجرية.
٣١ـ الجرجاني، منطق كبرى (ضمن جامع المقدمات)، طبعة حجرية.
٣٢ـ الجلبي، حسن، حاشية على مواقف الكلام (مع متن وشرح الجرجاني)، تركيا.

٣٣ـ الجندي، مؤيد الدين، ١٩٨٢، شرح فصوص الحكم، تحقيق جلال الدين الآشتياني، وغلام حسين الابراهيمي الديناني، مشهد، جامعة مشهد.
٣٤ـ جيمز، جي، اج، الفيزياء والفلسفة، ترجمة علي قلي بياني، طهران.
٣٥ـ جيمز، جي، اج، الفلسفة النظرية، ترجمة منوجهر بزرجمهر، طهران.
٣٦ـ الحائري اليزدي، مهدي، بحوث العقل النظري.
٣٧ـ الحلي، الحسن بن يوسف، انوار الملكوت في شرح الياقوت، طهران.
٣٨ـ الحلي، الحسن بن يوسف، ايضاح المقاصد من شرح حكمة عين القواعد، طهران.
٣٩ـ الخوئي، ابو القاسم، أجود التقريرات، ج ١.
٤٠ـ دبيران الكاتبي القزويني، حكمة عين القواعد (مع ايضاح المقاصد)، طهران.
٤١ـ الرازي، فخر الدين محمد، الرسالة الكمالية في الحقائق الالهية.
٤٢ـ الرازي، فخر الدين محمد، المباحث المشرقية، جزءان، الهند، بيروت.
٤٣ـ الرازي، جامع العلوم، الياسيني.
٤٤ـ الرازي، شرح أسماء الله الحسنى، القاهرة.
٤٥ـ الرازي، قطب الدين، شرح الشمسية (تحرير القواعد المنطقية)، تركيا.
٤٦ـ الرازي، قطب الدين، شرح مطالع الانوار، طبعة حجرية.
٤٧ـ السبزواري، ملا هادي، شرح المنظومة (اللآلئ المنتظمة ـ الحكمة والطبيعيات)، طهران.
٤٨ـ السبزواري، ملا هادي، أسرار الحكم.
٤٩ـ السبزواري، ملا هادي، حاشية على الأسفار الاربعة (مع الاسفار)، بيروت.
٥٠ـ السعدي، كليات.
٥١ـ السهروردي، شهاب الدين، المقاومات (مجموعة الحكمة الالهية)، استانبول.
٥٢ـ السهروردي، الرسائل الاربع عشرة (رسالة برتونامه).
٥٣ـ السهروردي، حكمة الاشراق (مع شرح قطب الدين الشيرازي)، طبعة حجرية.

٥٤ـ السهروردي، ثلاث رسائل (رسالة الالواح العمادية)، طهران.

٥٥ـ السهروردي، مجموعة مصنفاته، تحقيق السيد حسن وهنري كوربن، ثلاثة أجزاء، جمعية الحكمة والفلسفة، طهران.

٥٦ـ الشبستري، الشيخ محمود، روضة الاسرار.

٥٧ـ شريعتمداري، علي، الفلسفة.

٥٨ـ الشهرستاني، محمد، الملل والنحل.

٥٩ـ الشيرازي، صدر الدين، ١٤٠١هـ، ١٩٩٠م، الأسفار الاربعة، تسعة اجزاء، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٦٠ـ الشيرازي، صدر الدين، اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية، طهران.

٦١ـ الشيرازي، صدر الدين، المبدأ والمعاد، ١٩٧٥، تحقيق جلال الدين الآشتياني، طهران، جمعية الحكمة والفلسفة.

٦٢ـ الشيرازي، صدر الدين، تعليقة على الهيات الشفاء، طبعة حجرية.

٦٣ـ الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الاشراق، طبعة حجرية.

٦٤ـ الصدر، السيد محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء.

٦٥ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، اصول الفلسفة، شرح مرتضى المطهري.

٦٦ـ الطباطبائي، نهاية الحكمة، قم.

٦٧ـ الطوسي، نصير الدين، الفصول، طهران.

٦٨ـ الطوسي، ثلاث رسائل، طهران.

٦٩ـ العطار، فريد الدين، منطق الطير، اصفهان.

٧٠ـ الغزالي، ابو حامد محمد، إحياء علوم الدين، مصر.

٧١ـ الفارابي، ابو نصر، التعليقات.

٧٢ـ الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة، بيروت.

٧٣ـ الفارابي، فصوص الحكم، حيدر آباد.

٧٤ـ الفارابي، مجموعة الرسائل، حيدر آباد.
٧٥ـ فروغي، محمد علي، ١٩٨٢، مسار الحكمة في اوربا، طهران.
٧٦ـ فولكيه، بول، الفلسفة العامة، ترجمة يحيى مهدوي، طهران، جامعة طهران.
٧٧ـ القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب العدل والتوحيد، مصر.
٧٨ـ القوشجي، شرح التجريد (في حاشية شرح المواقف)، تركيا.
٧٩ـ القونوي، صدر الدين محمد بن اسحاق، مفتاح الأنس في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، طبعة حجرية.
٨٠ـ القونوي، النصوص، طهران، مركز النشر الجامعي.
٨١ـ القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، طبعة حجرية، قم.
٨٢ـ القيصري، داود، مقدمة شرح فصوص الحكم، تحقيق السيد جلال الدين الآشتياني، مشهد.
٨٣ـ الكاشاني، افضل الدين محمد المرقي الكاشاني، مجموعة المصنفات، تحقيق مجتبى المينوي، ١٩٨٣، طهران.
٨٤ـ الكاشاني، محسن الفيض، اصول المعارف، تحقيق السيد جلال الدين الآشتياني، مشهد.
٨٥ـ الكاشاني، محسن الفيض، عين اليقين.
٨٦ـ الكندي، يعقوب بن إسحاق، من الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى، القاهرة.
٨٧ـ اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الالهام، طبعة حجرية، طهران.
٨٨ـ اللاهيجي، جوهر المراد، طبعة حجرية، طهران.
٨٩ـ مولانا جلال الدين البلخي، المثنوي.
٩٠ـ الميبدي، شرح الهداية الأثيرية، طبعة حجرية.
٩١ـ الميرداماد، القبسات، تحقيق مهدي المحقق، طهران، مؤسسة الدراسات الاسلامية.

٩٢ـ ميرزا جان، حاشية على المحاكمات.

٩٣ـ النظامي الكنجوي، ديوان شعري.

٩٤ـ ويل ديورانت، لذّات الفلسفة، تحقيق عباس زرياب الخوئي.

٩٥ـ الهيدجي، تعليقة على شرح منظومة السبزواري.

٩٦ـ يوحنا قمير، الكندي، فلاسفة العرب، بيروت.

الفهرس